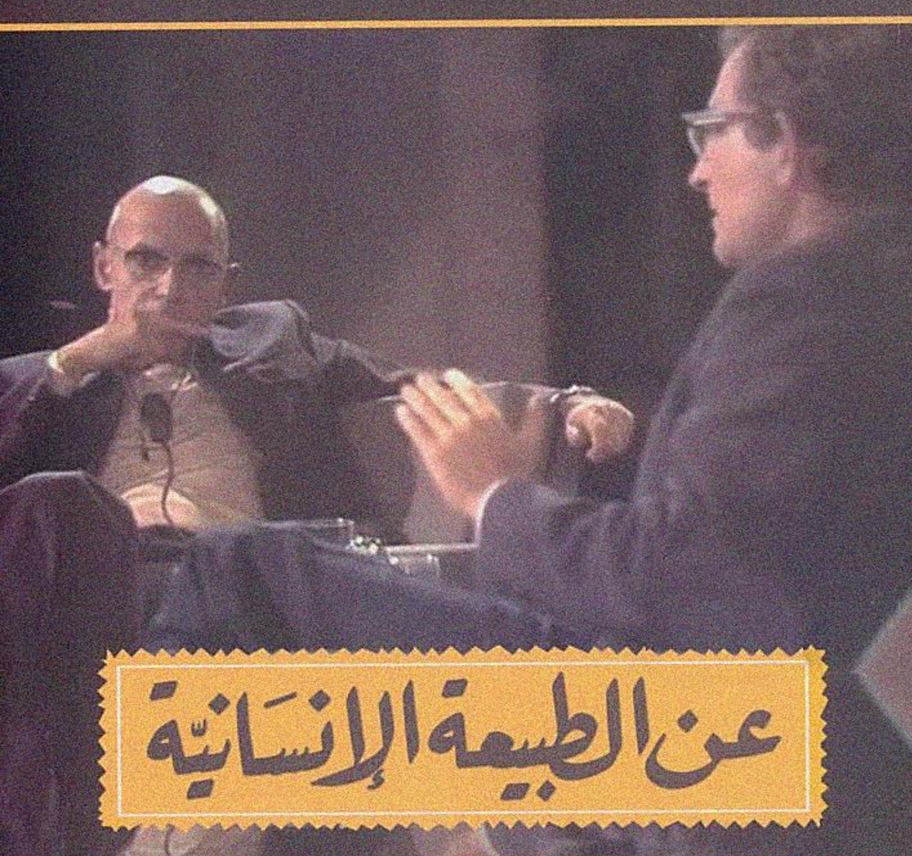
نَعّوم تشومسكي و ميشيل فوُكو



# عن الطبيعة الإنسانيّة

مُقدّمة: جون راكمان ترجمة: أمير زكي

النوير

# عن الطبيعة الإنسانيّة

مُنَاظَرَة بَيْنَ

نَعّوم تشومسكي و ميشيل فوُكو


مُقدّمَة : جون رالكمان

ترجمة : أمير زكي




# عن الطبيعة الإنسانيّة

مُنَاظَرَة بَيْنَ

نَعّوم تشومسكي و ميشيل فوُكو

الكتاب: عن الطبيعة الإنسانية
المؤلف: نعوم تشومسكي وميشيل فوكو
تقديم: جون راكمان

عدد الصفحات: 248 صفحة

الترقيم الدولي: 978-977-8483-06-4

رقم الإيداع: 2014/15510

الطبعة الأولى: 2015



الناشر:

دار التنوير للطباعة والنشر

مصر: القاهرة-وسط البلد -19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

# مقدمة

أُجريَ هذا الحوار في هولندا في نوفمبر عام 1971. وفيه تحدَّث نعوم تشومسكي بالإنجليزية وميشيل فوكو بالفرنسية، وتمّ عرضه في التلفزيون الهولندي. وكان حلقة من سلسلة مناظرات يستضيف فيها المفكر الهولندي فونس إلدرز، فيلسوفَيْن من تيارين مختلفين وأحيانًا متضادين من بين مفكّري القرن العشرين، ليتواجها على شاشة التلفزيون[1]. إلا أن كلًا من تشومسكي وفوكو ليسا في الحقيقة فيلسوفَيْن بالمعنى الأكاديمي الضيق؛ فكلاهما طَوَّر مقاربة أصيلة جدًّا في دراسة اللغة، كما أنهما أسهما في تحديد دور المثقف السياسي أو العام.

لم يكن عام 1971 توقيتًا سيئًا للانتقال من التحليل اللغوي إلى السياسة في أعمالهما. فأحداث عام 1968 كانت لا تزال حاضرة، تتيح مناخًا جديدًا للمناظرة وتطرح انقسامات جديدة وفاعلين جددًا على المستوى الدولي (أو كما يقال الآن: على المستوى «العابر للدول») بما يتجاوز أي نظام سياسي أو اقتصادي محدّد، تتساوى في ذلك براغ مع بيركلي وباريس ومكسيكو سيتي وآسيا. وفي مناظرات إلدرز بُعد آخر يتجاوز الخلافات

(1) أشار تشومسكي لاحقا إلى أن الاثنين أجريا نقاشا حيويا خارج الهواء أيضا.

الفكرية، فكيف للمفكرين المتأثرين بهذه الأحداث التي تجري في أماكن مختلفة أن يتحدَّثوا مع بعضهم؟ وما النماذج الجديدة من الأسئلة وما الطرائق الجديدة في طرحها المنبثقة عن الحركات السياسية الموجودة في أماكن متعددة؟ هل النماذج الماركسية القديمة نسبيًّا كافية؟ أم على المرء أن ينطلق من تقاليد تنويرية أخرى؟ أم ينطلق من التحولات الطارئة ومن ضمنها، على سبيل المثال، العصيان المدني أو الديمقراطية التشاركية؟ تَنَقَّل المتناظران في مواضع متعدِّدة مستخدمين لغتين أمام جمهور التلفزيون الهولندي في هذه اللحظة الفريدة، عابرين من أسئلة اللغة والإبداع إلى أسئلة السلطة والسياسة. فأتاح هذا الحوار مساحة للنقاش عبر الجغرافيات الفكرية والسياسية. وبدا أنّ الخلاف على "الطبيعة الإنسانية" يبلوِر الاختلافات في المقاربة - اللغوية والفلسفية والسياسية في الوقت نفسه - في أعمال تشومسكي وفوكو، وفي بلديهما.

بأي طريقة أعدّت دراسة اللغة والخطاب كلًّا منهما لدوره السياسي الجديد؟ بعبارة أخرى؛ ما العلاقة بين اللغويات والسياسة أو ما دور السلطة في تحليل الخطاب؟ فبمعنى ما كانت هذه هي ذروة المناظرة، مع محاولة كل منهما ترجمة السؤال الأساسي بمصطلحاته الخاصة. فهل هي مسألة الكليات اللغوية وعلاقتها بالعدالة والملاءمة الإنسانية كما رأى تشومسكي، أم هي قضية قيود تاريخية ومادية وعلاقاتها بممارسة السلطة كما أصرّ فوكو؟ بعد عدة محاولات مهذَّبة لإيجاد أرضية مشتركة، اندلع خلاف في هذا السياق، وفي النهاية - وكما هو معتاد في هذه الحوارات - لم يصلا إلى حلّ. ومع انقضاء العقد يستمرّ الرجلان في البحث عن العلاقة بين اللغويات والسياسة، بين اللغة والسلطة، ويسهمان بشكل متزايد في تحديد دور المفكرين السياسيين.

وسوف تساعد تأملاتهما الأخيرة على توضيح المواقف في حوارهما المبدئي إلى جانب نقاط الخلاف والاتفاق بينهما. يعيد هذا الكتاب، بشكل خاص، نشر المحاولات التي قام بها كلاهما عام 1976 لتوضيح رؤاهما وشرحها (الفصول 2-4). كما يتضمَّن محاضرة ألقاها فوكو في جامعة ستانفورد عام 1978 (الفصل 5)، إلى جانب تصريح قصير (الفصل 6) نُشِر لأول مرة في الصحيفة الفرنسية (ليبيراسيون Libération) عام 1984، قبل وفاة فوكو بوقت قصير. هذه النصوص الأخيرة يمكن أن تُقرأ كرد فعل ومواصلة لمناظرة عام 1971، في وقت شعر فيه الرجلان برد فعل مواجه أو "انهيار" للإمكانات المبكرة، ولكنها أيضا تُقرأ على أنّها توضيح بتعبيرات جديدة. لقد عمَّق كلاهما الحوار المبكر، وعَقدا مصطلحاته وتلقّيه. ومثلما هو الحال في المناظرة المبكرة، تستعيد هذه الفصول المضافة الطبيعة غير الرسمية التي يخاطب بها الرجلان، المنتقلان من مجال التخصص والبحث، الرأي العام من خلال لقاء أو محاضرة، وهذا يتجلّى في المسافة التي يقطعها كل منهما في الانتقال من الدراسة الأكاديمية إلى النشاط السياسي.

يواصل الحواران اللذان أجريا مع تشومسكي عن السياسة واللغة (الفصلان الثاني والثالث) الخلط العجيب بين الإنجليزية والفرنسية في مناظرة 1971. أُجري الحواران عام 1976، ونُشِرا أولًا في فرنسا في كتاب بعنوان "حوارات مع ميتسو رونا"[1]. فقد طَرَح رونا - اللُغوي الفرنسي المعروف- الأسئلة بالفرنسية؛ وردّ تشومسكي بالإنجليزية، وتمت ترجمة ردوده إلى الفرنسية. وفي النسخة الإنجليزية المنشورة عام 1979 بعنوان «اللغة والمسؤولية»، والتي أُعيد نشرها في فترة أحدث مع أعمال

(1) Noam Chomsky, *Dialogue avec Mitsou Ronat* (Paris: Flammarion, 1977).

مبكرة لتشومسكي مثل «عن اللغة»، قدَّم تشومسكي «عددًا من التغييرات الأسلوبية التي أحيانًا ما تكون جوهرية» مثل النص الذي يقول فيه حسب تعبيره: «بينما تم الحفاظ على البناء الأساسي للأصل، فالمسألة ليست مجرَّد ترجمة للترجمة الفرنسية لملاحظاتي، بل هي بالأحرى شرح، وفي بعض الأحيان تعديل على النسخة الفرنسية»[1]. وقَدَّمت النتيجة ما يعتقد المترجم الذي عمل مع تشومسكي أنه «أوضح طرح لفهم تشومسكي الأساسي للغويات والموضوعات المتعلقة بها....»[2]. وبشكل مثير للاهتمام، استعاد تشومسكي بوضوح مناظرته مع فوكو عام 1971، بعدما صرَّح: «أنا لا أعتقد أن أي تيار في الفلسفة الماركسية قام بإسهام جوهري في طبيعة الأسئلة التي نناقشها»[3]. في السنوات اللاحقة، نُوقش موضوع السياسة واللغة كثيرًا، وكان ميتسو رونا مهتمًّا بطرح أسئلة على تشومسكي عن هذه التطورات - دراسة اللغة الشمولية لدى جان-بيير فاي[4] على سبيل المثال، أو تحليل الإنجليزية غير الاعتيادية لدى ويليام لابوف. دافع تشومسكي، في كل حالة، عن برنامجه الخاص بالكليات «الموروثة». ويقول، إشارة إلى دراسة لابوف عن الإنجليزية السوداء[5]: «... أنا لا أرى أية طريقة تختلف بها دراسة لهجات الجيتو عن دراسة

(1) Noam Chomsky, *Language and Respnsibility* (New York: Pantheon, 1979); on language (New York: The New Press, 1998), p. ix.

(2) Ibid, p. viii.

(3) انظر الفصل 3، ص 147، في هذا الكتاب.

(4) جان بيير فاي Jean-Pierre Faye (1925) فيلسوف وكاتب فرنسي، واللغة الشمولية Totalitarian Language هي نظرية في اللغة طرحها فاي في كتابه ذي العنوان نفسه عن تأثير اللغة في صعود الدول الشمولية؛ تحدث عن ألمانيا النازية بشكل خاص.

(5) ويليام لابوف William Labov (1927) عالم لغويات أمريكي؛ والإنجليزية غير الاعتيادية non-standard English والإنجليزية السوداء هي نظرية يدافع بها عن لغة الأمريكان الأفارقة كلغة مناسبة للخضوع للمنطق وللتعليم.

لهجات المتحدثين الجامعيين المدربين، من وجهة نظر لغوية بحتة»[1].
ولكنه اعترف بأنه «لا يوجد فرد يتحدَّث لغة مكتملة التعريف»، إذ إن اللغات القومية أو «الطبيعية» التي يدرسها اللغويون هي تجريد مُوَحَّد، وتعميم مثالي، على الرغم من شرط الدراسة «العقلانية» للغة. هذه نقطة عارضها جيل دولوز في ذلك الوقت، مُقترحا أن الإنجليزية السوداء، بخلاف ما يرى الأكاديميون، تتضمَّن سياسات «مصغرة» أخرى في استخدام اللغة التي تتضمَّن بدورها عنصرا «براجماتيًّا» لا يمكن اختصاره في تمييز الأداء الكفء في تجريد تشومسكي «العقلاني»[2].

كيف يمكن لمثل هذه الأفكار أن تحمل تعارضًا مع فوكو المهتم باللغة في المناظرة الهولندية المبكرة؟ هذا هو النقاش الذي ركّز على «الإبداع». يتعجَّب تشومسكي من الجمل الكامنة اللا نهائية التي يتعلَّم أي طفل أن يُوَلّدها باللغة «الطبيعية» التي يكون (أو تكون) منفتحًا عليها. وجادل بأن الدليل اللفظي الحقيقي في ترتيب الطفل يتطلَّب نوعًا من «الإبداع الاعتيادي» الذي لا يمكن الاستدلال عليه ببساطة من الإشارة اللفظية التي يقابلها الطفل، كما افترض سكينر[3] بشكل خاطئ. إذ يحتاج المرء بالأحرى أن يفترض قدرة غريزية، مشابهة لسؤال «الأفكار الموروثة» عند

---

(1) Noam Chomsly, *On Language* (New York: The New Press, 1998), pp. 5354-.

(2) Gilles Deleuze et al., *Dialogues* (NeW York: Columbia University Press, 2002).

تم شرح هذه الملاحظات في (ألف ربوة) *A Thosand Plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987)، عندما أفصح دولوز وجاتاري عن اعتراضاتهما عن "التجريد الموحَّد" لدى تشومسكي، وقدما مفهومهما المضاد عن براجماتيات "اللغات الصغيرة" (انظر على وجه الخصوص صفحة 102-3).

(3) B. F. Skinner (1904-1990) عالم النفس الأمريكي الذي ينتمي إلى المدرسة السلوكية.

ديكارت. في مقابل ذلك يتعجَّب فوكو من حقيقة أنه على الرغم من وجود العديد من المنطوقات التي يسمح بها «الإبداع الاعتيادي»، فقليلة هي التي يتم النطق بها فعليًا (أو يتم التحدث بها أو تُكتَب)، تلك التي تقع في أطر متمايزة للزمان والمكان. كان فوكو مهتمًا بكتاب "les choses dites"[1]. وتخيَّل أن هناك قواعد أو "ضوابط" لما يُقال في زمان ومكان معينين، وهذه القواعد لا تتحكَّم فقط في أنواع الأشياء التي يتم الحديث عنها، بل أيضًا في أدوار هؤلاء الذين يتحدَّثون عنها ومواقفهم. وجادل بأن مثل هذه الضوابط التاريخية عن النطق لا يمكن أن يتم شرحها بالبنى الموروثة في أذهان أو أدمغة متعلمي اللغة، أو حتى بتحديد قَبلي موروث. فهي ليست موروثة ولا مُتعَلَمة، ولكنها بدلًا من ذلك تُحَدِّد وتُقَيِّد الاستخدام أو الممارسة الحقيقية لأذهاننا من خلال سلسلة من الممارسات، هي مادية ومؤسسية في الوقت ذاته، وقد تبدو أنها تتحكَّم، بشكل خاص، في الطرق التي بها نتحدَّث اللغة نفسها، والطرق التي بها تتحدَّد لتصير موضوعًا "عقلانيًّا" للدراسة في فترات مختلفة كما هو الحال في النقلة من التركيز على مجموعات اللغة التاريخية إلى "البنى" اللغوية. فسؤال "الأفكار" في الفلسفة الكلاسيكية يجب أن يُطرَح إذن بطريقة أخرى، قدم فوكو ملاحظة لتشومسكي تقول إنه بينما الذهن عند ديكارت مبدع في الحقيقة، إلا أنه "متنوِّر بالبرهان"، فإنّ المرء يجد عند ليبنتز صورة الذهن وقد "انطوت" من أجل تطوير "القوة الكامنة" و"الإمكانية" عن طريق فضّها في العالم الذي يمكن لموضوع الإبداع أن يرتبط به. اليوم، لم تعد هناك قواعد مقبولة قائمة لمثل هذه الضوابط (غير المسماة) في

---

(1) وهو كتاب للفيلسوف الفرنسي بيير بورديو، نشر بالإنجليزية عام 1990 بعنوان «بكلمات أخرى، مقالات نحو علم اجتماع متأمل».

الأشياء المُقالة أكثر من شيء مثل "النحو التوليدي"[1] لأي لغة طبيعية، ولا حتى في الإنجليزية. ولكن الرؤى المختلفة لمفهوم «الإبداع» تظل مع ذلك موحية فلسفيًّا. إنها تقود في حالة فوكو إلى مشكلة محدَّدة، وهي كيف تظهر طرق جديدة في الحديث؟ وما افتراضاتنا المسبقة وسياسات الإبداع اللا-اعتيادي في أشكال خطابنا؟

كيف يمكن أن يضيف إلى السياسة هذا الخلافُ المتعلِّق بمشكلة علاقة دراسة اللغة بالنسبة للمفكرين؟ بدأ تشومسكي حواره مع ميتسو رونا حول هذا الموضوع مُصَرِّحًا بأن المعرفة المتخصصة التي يملكها باعتباره لغوي: «ليس لها أي تأثير مباشر على القضايا الاجتماعية أو السياسية» ولا ينبغي لها ذلك. بتعبير آخر، لا يحتاج الأمر إلى خبير متخصِّص؛ أي شخص بإمكانه أن ينغمس في التحليل السياسي إن كان متفتح العقل ويميل إلى وضع الحقائق وفقًا للمعلومات المتاحة. كل ما يحتاجه المرء هو «الحس المشترك الديكارتي، الموزَّع بشكل متساو»[2]. والرابط الممكن بين كليات اللغة والعدالة العالمية هي مسألة غامضة لا يبدو أنها تؤثِّر على الافتراضات الديمقراطية المسبقة للفكر النقدي. هذه المقاربة الحس- مشتركية بدورها ترتبط برؤية تشومسكي المتفائلة عن التكنولوجيا التي تنشر المعلومات، تلك التي قدَّمها في المناظرة المبكرة مع فوكو، والتي هي وفقًا إليه: «تقوم على أن المعلومات الملائمة والفهم

---

(1) Geneartive Grammar هي النظرية اللغوية التي طورها نعوم تشومسكي التي تحدد القواعد والقوانين التي تحكم بنية اللغات الطبيعية في العموم، من أبرز إسهامات النظرية هي الحديث عن الملكة اللغوية الفطرية الموجودة عند البشر بغض النظر عن مدى تأثر الإنسان بالبيئة المحيطة به كما كانت تذهب إليه نظريات لغوية سابقة.

(2) انظر الفصل 2، ص 89، في هذا الكتاب.

الملائم يمكن أن يصلا إلى كل الناس سريعًا»[1]. فاللغويات الكلية تهب لكل منا «إبداعًا اعتياديًا» بحيث نكون أحرارًا في ممارسته خلال دراسة حس - مشتركية، تصل إلى كل الناس سريعًا من خلال الإعلام المتقدِّم. وكون تشومسكي أصبح معروفًا بشكل أكبر في فرنسا بسبب كتاباته السياسية أكثر من عمله في اللغويات يبدو أمرًا ملائمًا لهذه النظرة عن العلاقة بين اللغويات والسياسة.

سار فوكو في طريق مختلف في السبعينات من القرن الماضي، لم يرَ أحداث عام 1968 على أنها مجرَّد أزمة في الجامعة، ولكن أيضًا على أنها أزمة في المعرفة وبشكل خاص معرفة المتخصصين الأكاديميين المتعلّقة بالأسئلة الجديدة التي تطرحها هذه الأحداث. فقد احتاج المرء إلى صورة جديدة للمثقف وطرائق جديدة للحديث عن الأشياء ورؤيتها متمركزة حول سؤالي الحقيقة والسلطة. ولم تكن لقاءاته في إيطاليا مع فونتانا وباسكوينو[2] (أنظر الفصل 4) التي أجريت عام 1976 مجرَّد محاولة لإعادة صياغة النضالات الجديدة بمصطلحات الحقيقة والسلطة، ولكن كما هو الحال في الحوار في فرنسا[3]، كانت لتمييز المفكرين «المتخصصين» من»الكلّيين»، فهناك تقليد فولتير وزولا وسارترالمنجذبين إلى قيم عليا كالضمير الأخلاقي للمجتمع، وهناك تقليد آخر مُمَثّل في ج. روبرت أوبنهايمر، مهتمّ بنتائج المعرفة

(1) انظر الفصل 1، ص 19، في هذا الكتاب.

(2) Alessandro Fontana و Pasquale Pasquino الأكاديميان الإيطاليان اللذان أجريا الحوار المنشور في الفصل الرابع من هذا الكاتب مع ميشيل فوكو.

(3) Michel Foucault, "La Fonction Politique de l'intellectuel," *Politique–Hebdo*, November 29–December 5, 1976; reproduced *in Dites et ecrits* (Paris: Editions Gallimard, 1994), III, pp. 109–114.

التي ساعد على تطويرها. إنه فقط هذا النوع من النشاط «المتخصّص» الذي حاول فوكو نفسه أن يمارسه، بادئًا بتشكيل «مجموعة معلومات عن السجون»[1] (GIP: Le Grouped'Information sur les prisons) في فبراير عام 1971 (قبل مناظرته مع تشومسكي) كنوع جديد من التجمع يختلف عن المجموعات الماوية في ذلك الوقت أو عن مأسسة الجامعات[2]. فمجموعة GIP كانت تجمع المعلومات عن ظروف السجون في فرنسا، لا عن طريق التحقيقات الصحفية البسيطة لعرض ذلك للإعلام، ولكن كجزء من تحليل أو "تشخيص" أعمق، أي كجزء من محاولة أكبر لخلق طرق جديدة للتفكير ولعرض عمليات السجون، تلك التي سيطوِّرها فوكو بشكل أكبر ويعرضها عام 1975 في كتابه "المراقبة والعقاب". الأمر ليس مجرَّد مسألة معلومات واضحة لأي شخص أو تلك التي يسهل الوصول إليها من خلال الإعلام؛ لقد كانت قريبة من محاولات مارسيل أوفولز وجان لوك غودار (بشكل ملحوظ في برنامجه التلفزيوني "فيما وراء وسائل الاتصال") عام 1968 لتحدي تغطية الإعلام للتاريخ والأحداث، كاشفين الاستبعادات، وطارحين أسئلة أخرى[3]. لأن المشكلة الأساسية

---

(1) مجموعة معلومات عن السجون، التي أسسها ميشيل فوكو مع زملاء له، وهي مجموعة حقوقية تهدف إلى التواصل مع السجناء ومعرفة مطالبهم.

(2) للمعلومات عن الـ Gip، انظر Daniel Defert,s (Chronologie" in Dites et Ecrits (Paris: Editions Gallimard, 1994), III, PP. 35ff. من المثير للاهتمام أن نلحظ المسافة المتزايدة بين فوكو وبين ماو والماوية في تشكيل الـ GIP وما لحق نشر كاتب سايمون ليز عام 1971 "Les habits neufs du president Mao" التي كانت نقدية له. أرشيفات الـ GIP التي نشرت أخيرا في فرنسا كـ Le groupe d'information sur les prisons (Paris: Editions de l,imec, 2005).

(3) لمعلومات مختصرة عن تأثير أحداث عام 1968 على التلفزيون في فرنسا انظر Jill Forbes's entry "Television" in The Columbia History *of Twentieth– Centur* = *French Thought*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Columbia University

لدى فوكو لم تكن النقلة من «اللاهوت» الماركسي إلى الحس المشترك الديكارتي بقدر ما هو ابتكار أو «اختراع» نوع جديد من الرابط بين السياسة والحقيقة، وقول الحقيقة، الذي يحتاج المرء لأجله أن يُطَوِّر نموذجًا وممارسة. فهو يحتاج إلى أن يُقلع عن «الوضوح الذاتي» الذي يحكم عاداتنا وممارساتنا المتعلقة بالحديث عن الأشياء ورؤيتها كما هو الحال، على سبيل المثال، مع «الوضوح الذاتي» المتعلق بأن السجون موجودة لـ «تُصلِح» أو لتنفذ القانون ببساطة. إنّ هدف «تحليل الخطاب» عند فوكو أكثر من كونه وضع المعلومات بشكل متاح للعامة، هو محاولة لمقاطعة الأشياء المسلَّم بها في عادات تفكيرنا و«أشكلتها»، وبالتالي اقتراح إمكانات أخرى ليتم تطويرها في النقاشات العامة، وطرق أخرى لنقل وتوضيح الأسئلة المطروحة على «السياسة كما هو معتاد» والخبير الذي يدعمها، وبالتالي فتحها على التجربة. (هناك الجزء الكامل الخاص بالعصيان المدني، لا فقط عند مارتن لوثر كينج الصغير، ولكن أيضًا عند غاندي، والذي نوقش في المناظرة مع تشومسكي، الذي يمكن أن يتم فهمه بهذه الطريقة: القوة الغريبة لـ«قول الحقيقة» في «أشكلة» مسلّمات القانون والعدالة وتحرير الإمكانات التي تمتد إلى ما وراء حركة الحقوق المدنية نفسها).

في عام 1976 وبينما كان تشومسكي مستمرًا في حواراته مع ميتسو رونا في فرنسا، كان فوكو بدوره منشغلًا بمجموعة جديدة من الاهتمامات،

---

= Press, 2005) pp. 74 عرض جيل دولوز لمسلسل جودار "Six fois Deux"(فيما وراء وسائل الاتصال) في مجلة "نيجوشيشنز (New York: Columbia University Press, 1997؛ قارن ديلوز بين "زمن" "الأحداث" الفريد الذي تستكشفه أعمال أوفولز وجودار، مع "حاضر" التلفزيون والميل لتحويلنا إلى مشاهدين سلبيين، أو أسوأ من ذلك، متلصصين على ما يحدث لنا.

سيعرضها لاحقًا في أمريكا في محاضراته بجامعة ستانفورد (الفصل 5).
وآخر ما نُشِر بالإنجليزية ضمن مجموعة محاضرات عامي 1975 - 1976
في كوليج دي فرانس تحت عنوان «يجب الدفاع عن المجتمع»، ألمح
فيه إلى هذه الاهتمامات[1]. في هذه المحاضرات، كان فوكو مهتمًا بأسئلة
الأمن والسكان، والرفاه والحروب، في نوع من «العقلانية السياسية»
تفترضها الحكومات، ونوع من الخبير والخبرة يمكن الاعتماد عليهما
بـ «وضوح ذاتي»، أو ما كان فوكو يطلق عليه ساعتها «السلطة الحيوية»
(بشكل مختلف عن السلطة السيادية). إنها طبيعة مثل هذه «العقلانية
السياسية» ونتائجها التي كانت موضوع محاضراته في ستانفورد، وألقيت
على جمهور من كاليفورنيا، ولم يكن ذلك بالفرنسية، وفيها اتّجه فوكو إلى
نوع من العنصر الـ «لا- سلطوي» في السياسة والنضالات التي تدعمها
إذ إنَّ هناك عنصرًا غير محدّد، لا يمكن اختصاره في السياسة وهو مدعوم
ببساطة لأنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة موجودة مسبقا به. ولا يمكن
أن يكون المجتمع العادل أو الكامل متضمنًا في هذا بطريقة ما. إننا نريد
فحسب أن نلقي الضوء على الضمير العام - كما في النماذج الاشتراكية
المبكرة؛ إن الأحداث غير المتنبأ بها هي التي تجعلنا، بالأحرى، نعيد
التفكير في عاداتنا السياسية، مقترحين طرقًا جديدة في التفكير والرؤية،
متطلبين الأصالة أو "الإبداع" في طرق الحديث، وفي طرح الأفكار عن
السياسة وأشكال "العقلانية السياسية" التي تعتمد عليها.

مشكلة السلطة امتدت بالتالي لأسئلة طرحها تشومسكي عن العدالة

---

(1) Michel Foucault, "*Society must be defended*" (New York: Picador, 2003).
نتائج وجهات النظر هذه لتحليل الليبرالية (والليبرالية الجديدة) كنوع من "العقلية السياسية" تستكشف في كتاب فوكو *Naissance de la biopolitique* (Paris: Editions Gallimard, 2005).

في نهاية الحوار الأصلي مع فوكو. فبأي طريقة يمكن أن نجد هذا النوع من المسؤولية السياسية في المؤسسات المتحققة وخطابات العدالة، وكذلك في فكرة العدالة نفسها؟ كانت هذه مشكلة اهتم بها فوكو بعمق، ورغب في العمل عليها بالتعاون مع روبرت بادنتير، المشارك في "مجموعة معلومات عن السجون" والذي أصبح وزيرًا للعدل في فرنسا في ما بعد[1]. ما كان مهمًا في الدراسة التي انهمكا فيها هو «الخطاب القانوني» والممارسات القانونية، والإطار الأكبر للمعرفة والممارسة المتعلّقتين بهذا الخطاب، والأحداث التي «تؤشكل» هذا الإطار وتغيره. سؤال «الحقوق» يجب أن يتم فهمه بهذه الطريقة، فالحقوق المدنية مستمَدّة من «الإشكال» الثوري للحقوق الأرستقراطية؛ والحقوق الاجتماعية تظهر من معرفة جديدة للظروف الاجتماعية والعملية والنضالات المتعلقة بها.. وهكذا. وفي النهاية فإن طبيعة مثل هذه الحقوق وضمانها يعتمدان على الأرضيات السياسية و«ممارسات الحقيقة». والقوى الجديدة

(1) في شهادة قصيرة نشرت بعد وفاته، يتذكر روبرت بادنتير اللقاءات والمحادثات التي جرت مع فوكو عن «العدالة ذات الأفق المشترك»؛ يستدعي الوضوح والروعة المختصرة في كلام فوكو وانفعاله العجيب «ليكشف المحجوب وراء المعروف»
("Au nom des mots" in *Michel Foucault. une histiore de la verite*; Syros, 1984, pp. 73–5).
دعا بيير نورا الاثنين لمناظرة عامة عن التوظيف الاجتماعي للعقاب للإعداد لتشكيل مجموعة بحث متنوعة الآراء عن "التوظيفات السرية والممارسة الواقعية" لحكم القانون، التي شبهها فوكو بـ "الدعامة الطائرة" التي تحمل القوى المتضادة. انقطع المشروع بسبب مرض فوكو ووفاته. كوزير للعدل، سينهي بادنتير مبدئيا عقوبة الإعدام (في مواجهة الرأي العام الفرنسي) الموقف الذي دافع عنه فوكو ضد رؤى المحللين النفسيين مثل جان لابلانش، القلق من الأب والنظام الرمزي. بالنسبة لفوكو، كانت عقوبة الإعدام تفهم بالأحرى بمصطلحات الدور الجديد للموت في النسق "السياسي الحيوي" الذي كان يحاول شرحه
(see *The History of Sexuality*; New York: Vintage, 1980, pp. 1378–).

تتحدّى هذه الأرضيات وهذه الممارسات، - كما هو شأن القوى التي تواجه عند فوكو دولة "الرفاه-الحرب" الأوربية التي تلت الحرب ونوع التفكير السياسي الذي ترتبط به، وأنواع المعرفة أو الخبرة المسلَّم بها، والتي تطلبت طرقًا وإبداعا جديدين في التفكير. تنتمي ملاحظات فوكو عام 1984 عن حقوق الإنسان والتدخلات الإنسانية (الفصل السادس)، التي تطرحها دول "السياسة الحيوية"، إلى هذه النظرة عن النشاط السياسي، وهو يربطها بالسؤال الأكبر عن المواطنة الدولية أو "عبر الدولية" لكل من "يتقاسم الصعوبة في تحمُّل ما يحدث".

جَرَّدنا موت فوكو اللاحق في ذلك العام من دوره المتواصل في النقاش. ولكن لحظة التدخل والتبادل والترجمة - المتبادلة في المناظرة مع تشومسكي عن "الطبيعة الإنسانية" من خمسة وثلاثين عامًا تقريبًا- تظل نموذجية، لا في طابعها "العابر للدول"، وفي حركتها بين اللغتين الإنجليزية والفرنسية فحسب، ولكن أيضا في إلهامها الحاجة، في ما يتعلق بالقضايا الحالية والملحة، إلى الممارسات الجمعية المستمرة من الأنواع المختلفة من "الذكاء الفلسفي" في مواجهة ما يحدث.

جون راكمان

مايو 2006

مدينة نيويورك

1

# الطبيعة الإنسانية

## العدالة في مواجهة السلطة

### مناظرة بين نعوم تشومسكي وميشيل فوكو

فونس إلدرز: سيداتي وسادتي، مرحبًا بكم في المناظرة الثالثة لمشروع الفلاسفة الدوليين. المتناظران الليلة هما السيد ميشيل فوكو من الكوليج دي فرانس، والسيد نعوم تشومسكي من معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا. يتفق الفيلسوفان على عدة نقاط ويختلفان في نقاط أخرى. ربما تكون أفضل طريقة للمقارنة بين الفيلسوفين هي أن نعتبرهما حافري أنفاق في داخل جبل، وكل منهما يحفر من جهة مقابلة للآخر في الجبل نفسه، وبأدوات مختلفة، غير عارفين أنهما يعملان في اتجاه بعضهما.

ولكنّ كلًّا منهما يؤدّي عمله بأفكار جديدة تمامًا، فهما يحفران بعمق قدر الإمكان وبالتزام متساو في الفلسفة والسياسة. وهذه أسباب كافية لنا، كما يبدو لي، لنتوقع مناظرة رائعة عن الفلسفة والسياسة.

أنا لا أرغب بالتالي في تضييع الوقت، وأودّ أن أبدأ بسؤال مركزي ومستديم، سؤال الطبيعة الإنسانية.

كل الدراسات حول الإنسان، من التاريخ إلى اللغويات إلى علم النفس يواجهها هذا السؤال: إن كنا في النهاية نتيجة لكل أنواع العوامل الخارجية، وعلى الرغم من كل اختلافاتنا لدينا شيء يمكن أن نطلق عليه الطبيعة الإنسانية المشتركة التي يمكننا بها أن نُدرك بعضُنا على أننا بشر.

لذا سيكون سؤالي الأول موجهًا لك سيد تشومسكي، لأنك عادة ما تستخدم مفهوم الطبيعة الإنسانية، وتربط به مصطلحات مثل «الأفكار الموروثة» أو «البنى الموروثة». فأيّ حجج يمكنك أن تستخلص من اللغويات لتُقَدِّم موقفًا مركزيًّا لمفهوم الطبيعة الإنسانية هذا؟

**نعوم تشومسكي:** حسنًا، دعني أبدأ بطريقة تقنية بعض الشيء.

تواجه الشخص المهتم بدراسة اللغات مشكلة إمبريقية واضحة جدًّا. إنه في مواجهة كائن حي، كبير، ولنقل عنه إنه ناضج، متحدث، يكون مُتَحصِّلًا بشكل ما على عدد عجيب من القدرات التي تُمَكِّنه بطريقة خاصة من أن يقول ما يعنيه، ويفهم ما يقوله الناس له، وأن يفعل ذلك بطريقة أظن أنه من الملائم أن نعتبرها مبدعة بشكل كبير... وبالتالي، فالكثير مما يقوله فرد في تعاملاته العادية مع الآخرين يكون جديدًا، والكثير مما نسمعه يكون كذلك، أي أنه لا يحمل أي شبه بأي شيء في خبرتك؛ إنه ليس سلوكًا عشوائيًّا جديدًا، بل من الواضح أنه سلوك له معنى ما، ويصعب كثيرًا وصفه، لكنّه ملائم للمواقف. وهو في الحقيقة يحتوي على العديد من الصفات التي أظن أنه من الملائم جدًّا أن نطلق عليها اسم الإبداع.

إنّ الشخص المُتَحَصِّل على هذه المجموعة المعقَّدة، وعالية التركيب والمنظمة، من القدرات - مجموعة القدرات التي نطلق عليها معرفة اللغة - يتعرَّض لخبرة محدَّدة؛ أي أنّه يتعرَّض خلال حياته لكمية محدَّدة من المعلومات ومن الخبرة المباشرة مع اللغة.

يمكننا أن نبحث عن المعلومات المتاحة لهذا الشخص. وعندما نفعل ذلك، ستواجهنا من حيث المبدأ، مشكلة علمية محدَّدة تمامًا وواضحة عقليًا، وهي المتعلقة بحساب الفجوة بين الكَمّ الصغير حقًا من المعلومات، الصغير أو بالأحرى المحدود من حيث الكيف، والمعروض على الطفل، وبين المعرفة عميقة التنسيق وعالية التركيب والتنظيم المستخلصة من هذه المعلومات.

ونلاحظ أكثر من ذلك أن الأفراد المتنوعين، مع الخبرة المتنوعة تمامًا في لغة محدَّدة، يصلون مع ذلك إلى أنساق متوافقة في ما بينهم. فالأنساق التي يصل لها اثنان من المتحدثين بالإنجليزية تكون متوافقة، بمعنى أنه على المدى البعيد ما يقوله واحد منهم يستطيع الآخر أن يفهمه.

وأكثر من ذلك، وبشكل ملحوظ، نجد أنه على مستوى أكثر اللغات، بل في الحقيقة في كل اللغات التي دُرِسَت بجدية، هناك حدود ملحوظة في نوع الأنساق التي تُظهِر الأنواع المختلفة من الخبرات المفروضة على الناس.

هناك تفسير واحد ممكن، لهذه الظاهرة البارزة، عليَّ أن أقدمه بطريقة أقرب للتخطيطية؛ أي افتراض أن الفرد نفسه يسهم بقدر معقول - في الحقيقة بقدر كبير - في البنية التخطيطية العامة،

وربما حتى في المحتوى الخاص للمعرفة المستخلصة في النهاية من هذه الخبرة المتفرقة والمحدودة.

الفرد الذي يعرف لغة، إنّما تَحصَّل عليها لأنه تقدَّم في تجربة التعلُّم بتخطيطية واضحة ومُفَصلَّة تخبره بنوع اللغة المفروضة عليه. وهذا يعني، ولنقل ذلك بشكل فضفاض، أنه يجب أن يبدأ الطفل بالمعرفة، بالطبع ليس بالمعرفة التي يستمع بها إلى الإنجليزية أو الهولندية أو الفرنسية أو أي شيء آخر، ولكنه يبدأ بالمعرفة التي يستمع بها إلى لغة إنسانية من نمط ضيق وواضح جدًّا. ولا تسمح سوى بمساحة صغيرة من التنويع. ولأنّه يبدأ بهذه التخطيطية المُقَيِّدة جدا وعالية التنظيم، فإنه يكون قادرًا بها على القيام بقفزة كبيرة من البيانات المحدودة المتناثرة إلى المعرفة عالية التنظيم. وأكثر من ذلك عليَّ أن أضيف أنني أستطيع أن أستمر إلى مسافة محددة، بل أظن أنها بالأحرى مسافة طويلة، نحو تقديم خصائص هذا النسق من المعرفة، التي سأطلق عليها لغة موروثة أو معرفة غريزية، وهي التي تؤدي بالطفل لتعلم اللغة؛ وكما يمكننا أن نمضي في طريق طويل نحو وصف النسق الذي يتمثل الطفل عقليًّا عندما يتحصَّل على هذه المعرفة.

سأزعم إذن أن المعرفة الغريزية، أي، إن شئت؛ هذه التخطيطية التي جعلت من الممكن استخلاص المعرفة المُرَكَّبة والمعقدة من أساس البيانات الجزئية تمامًا، وهي واحدة من المكونات الأساسية للطبيعة الإنسانية. وفي هذه الحالة أظن أنها مُكَوِّن أساسي بسبب الدور الذي تلعبه اللغة، ليس فقط في التواصل، ولكن أيضًا في التعبير عن الفكر والمشاركة بين الأشخاص؛ وأنا

أفترض أنه في مساحات أخرى من الذكاء الإنساني، أي مساحات أخرى من الإدراك والسلوك، هناك شيء من النوع نفسه يجب أن يكون حقيقيًّا.

حسنًا، هذا التجميع، هذه المجموعة من التخطيطات أو المبادئ المُنَظِّمة الموروثة، التي تقود سلوكياتنا الاجتماعية والعقلية والفردية، هي ما أقصد أن أشير إليه بمفهوم الطبيعة الإنسانية.

إلدرز: حسنًا سيد فوكو، عندما أفكر في كُتُبك كتاريخ الجنون، والكلمات والأشياء، يساورني انطباع أنك تعمل على مستوى مختلف تمامًا ومضاد كليًّا في القصد والهدف؛ عندما أفكر في كلمة «تخطيطية» وعلاقتها بالطبيعة الإنسانية، أفترض أنك تحاول أن تشرح عدة فترات بعدة تخطيطات. ما الذي ستقوله عن هذا؟

ميشيل فوكو: حسنًا، إن لم تمانع سأجيب بالفرنسية، لأن إنجليزيتي ضعيفة جدًّا وأخجل من الإجابة بها.

صحيح أنني لا أثق بعض الشيء بفكرة الطبيعة الإنسانية، وذلك للسبب التالي: أنا أؤمن أن المبادئ والأفكار التي يمكن أن يستخدمها العلم، لا تمتلك كلها المستوى نفسه من الوضوح، وأنها بشكل عام لا تملك الوظيفة نفسها ولا النمط نفسه من الاستخدام الممكن للخطاب العلمي. دعنا نأخذ علم البيولوجيا كمثال. ستجد مبادئ ذات وظيفة تصنيفيّة، ومبادئ ذات وظيفة تنويعية، ومبادئ ذات وظيفة تحليلية، بعضها يُمَكّننا من توصيف الموضوعات، كـ «النسيج» على سبيل المثال؛ وأخرى تعزل العناصر، مثل «السمة الموروثة»؛ والبعض الآخر يحدد العلاقات، مثل «رد الفعل». وهناك في الوقت نفسه عناصر تلعب دورًا في

الخطاب وفي القوانين الداخلية للممارسة العقلانية. ولكن هناك أيضا الأفكار «الهامشية»، تلك التي تُصَمَّم بها الممارسة العلمية نفسها، وتتميّز في علاقتها بالممارسات الأخرى، وتحدد مساحة موضوعاتها، وتُصَمِّم ما يعتبر كلية مهامها المستقبلية. ففكرة الحياة لعبت دورًا إلى مدى ما في علم البيولوجيا خلال فترة محددة.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر، استُخدمَت بالكاد فكرة الحياة في دراسة الطبيعة: فكان المرء يصنف الكائنات الطبيعية - سواء كانت حية أم لا- في لوحة هرمية واحدة، ويذهب من المعادن إلى الإنسان؛ إذ كان الانفصال بين المعادن والنباتات أو الحيوانات غير مقرر بشكل نسبي؛ فكان من المهم إبستمولوجيًا أن يتم تحديد مواقعها تمامًا بطريقة حاسمة.

مع نهاية القرن الثامن عشر، أظهر وصف هذه الكائنات الطبيعية وتحليلها باستخدام أدوات أكثر اكتمالًا وتقنيات أكثر حداثة مجالًا كاملًا من الموضوعات وحقلًا كاملًا من العلاقات والعمليات مَكَّنَتنا من تحديد خصوصية علم البيولوجيا في معرفة الطبيعة. فهل يستطيع المرء أن يقول إن البحث في الحياة شكَّل ذاته في علم البيولوجيا؟ وهل مبدأ الحياة مسؤول عن تنظيم المعرفة البيولوجية؟ أنا لا أعتقد ذلك، ويبدو لي بشكل كبير أن تحولات المعرفة البيولوجية في نهاية القرن الثامن عشر ظهرت من جهة خلال سلسلة كاملة من المفاهيم الجديدة المستخدمة في الخطاب العلمي، وأبرزت من جهة أخرى فكرة الحياة التي مكنتنا من تصميم نمط محدّد من الخطاب العلمي وتحديده

ووضعه ضمن أشياء أخرى. سأقول إن فكرة الحياة ليست مفهومًا علميًّا؛ لقد كانت «مؤشرًا إبستمولوجيًّا» جعل للتصنيف والتحديد والتوظيفات الأخرى تأثيرًا في النقاشات العلمية وليس في ما يتحدثون عنه.

حسنًا، يبدو لي أن فكرة الطبيعة الإنسانية لها النمط نفسه. فاللغويون لم يكتشفوا قوانين الإبدال الصرفي، ولا فرويد اكتشف مبادئ الأحلام، ولا الأنثربولوجيون بنية الأساطير بسبب دراسة الطبيعة الإنسانية. ففي تاريخ المعرفة، يبدو لي أن فكرة الطبيعة الإنسانية لعبت، أساسًا، دور المؤشر الإبستمولوجي لتحديد أنماط بعينها من الخطاب في علاقتها، أو في مواجهتها، مع اللاهوت أو علم البيولوجيا أو التاريخ. ويصعب عليَّ أن أجد في هذا مفهومًا علميًّا.

تشومسكي: حسنًا، في البداية، إن كنا قادرين على تحديد مصطلحات مثل الأعصاب التي تحدّد صفات البنية الإدراكية الإنسانية التي تجعل من الممكن للطفل أن يتحصَّل على هذه الأنساق المعقدة، فأنا، على الأقل، لن أتردد في نعت هذه الصفات بأنّها عنصر مكوِّن للطبيعة البشرية. أي أن هناك شيئا مُعطًى بيولوجيًّا غير متغير، هو أساس لأي شيء نفعله بقدراتنا العقلية في هذه الحالة.

ولكني أود أن أتتبع أكثر خط التطور الذي أوضحته، والذي أتفق معه تمامًا في الحقيقة، عن مبدأ الحياة كمبدأ مُنَظِّم في العلوم البيولوجية.

يبدو لي أنه يمكن للمرء أن يَتَفحَّص الأمر بشكل أعمق قليلًا - «يتفحّص» في هذه الحالة طالما نتكلم عن المستقبل لا عن

الماضي - ويسأل إن كان مبدأ الطبيعة الإنسانية أو الميكانيزمات المُنَظِّمة فطريًا أو التخطيطية العقلية الطبيعية - أو سمّه ما شئت، فأنا لا أرى اختلافًا كبيرًا بين هذه التسميات، ولكن دعنا ندعوه بالطبيعة الإنسانية للاختصار - قد لا يساعد البيولوجيا لتحاول الوصول إلى الذروة التالية بعدما استطاعت الوصول بالفعل على إجابة مرضية - على الأقل في أذهان البيولوجيين، على الرغم من أن المرء قد يتشكك في هذا - عن جانب من سؤال: ما الحياة؟

بكلمات أخرى، وليكن الأمر دقيقًا، من الممكن أن تقدم شرحًا بيولوجيًا أو شرحًا فيزيائيًا.. لكن هل من الممكن أن تصف - بمصطلحات فيزيائية متاحة لنا حاليًا - قدرة الطفل على تحصيل أنساق معقدة للمعرفة، بل أن يكون تَحَصُّله على مثل هذه الأنساق من المعرفة نقديًا، هذا الذي يُمَكِّنه من استخدامها بطرق حرة مبدعة ومتنوعة بشكل ملحوظ كما يفعل؟

هل يمكن أن نشرح بمصطلحات بيولوجية، وفي النهاية بمصطلحات فيزيائية، صفات كل من اكتساب المعرفة أولًا واستخدامها ثانيًا؟ في الحقيقة لا أرى سببًا للاعتقاد بأنه يمكننا ذلك؛ إنها مسألة عقيدة بالنسبة لبعض العلماء لأنه طالما استطاع العلم شرح العديد من الأشياء الأخرى فيمكنه شرح هذا أيضًا.

يمكن للمرء أن يقول بمعنى ما إن هذا تنويعة على مشكلة الجسد-العقل. ولكن إن نظرنا إلى الوراء، إلى الطريقة التي قَدَّم بها العلم نتائج متنوعة، وتَحصَّل بها على مبدأ الحياة بعد أن كان خافيًا عنه فترة طويلة، فإنّي أعتقد أننا سنلاحظ في فترات عديدة من التاريخ - والقرنان السابع عشر والثامن عشر في الحقيقة، مثالان واضحان

على ذلك - أن التقدم العلمي المطّرد كان ممكنًا بشكل دقيق لأن نطاق العلم الفيزيائي نفسه قد اتسع. والأمثلة الكلاسيكية على ذلك قوى الجاذبية عند نيوتن. فالفعل عن بعد يعدّ مفهومًا باطنيًّا عند الديكارتيين، وفي الحقيقة أنه بالنسبة لنيوتن نفسه كان هذا صفة سحرية، لأنّ كُلّ باطني، لا ينتمي إلى العلم. وبالنسبة لهذا الحس المشترك للجيل المتأخر، فإنّ الفعل المنفصل مُتَضمَّن في العلم.

الذي حدث هو أن فكرة الجسم أو فكرة الفيزياء قد تغيرت. إن الديكارتي - الديكارتي الصارم إن كان يمكن لشخص مثل هذا أن يوجد اليوم - سيكشف أنه لا يوجد تفسير لسلوك الأجسام السماوية. وبالتأكيد لا يوجد تفسير للظاهرة يمكن شرحه بمصطلحات القوى الكهرومغناطيسية، لنقل ذلك. ولكن مع اتساع العلم الفيزيائي ليشمل مفاهيم غير متاحة سابقًا وأفكارًا جديدة كلية، أصبح من الممكن أن تنشأ بِنى أكثر تعقيدًا تتضمن قدرًا أكبر من الظواهر.

على سبيل المثال، من المؤكد أنه من غير الصحيح أن فيزياء الديكارتيين قادرة على شرح شيء مثل سلوك الجزيئات الأولية في الأجسام، كما أنها غير قادرة على شرح مفاهيم الحياة.

وبشكل مشابه أظن أنه يمكن للمرء أن يسأل إن كان العلم الفيزيائي كما هو معروف اليوم، والذي يضم علم البيولوجيا، يتضمن مبادئ ومفاهيم ستكون قادرة على تقديم صورة عن القدرات الإنسانية العقلية الموروثة، وبشكل أكثر عمقًا عن إمكانية استخدام هذه القدرات وفق شروط الحرية، وبالطريقة التي يستخدمها بها

الإنسان. أنا لا أجد سببًا محددًا للاعتقاد أن البيولوجيا أو الفيزياء تحتويان في الوقت الراهن على هذه المفاهيم، ويبدو أنهما لكي تصلا للنتيجة التالية، وتحقيق الخطوة التالية، عليهما أن تركزا على المفهوم المُنَظِّم، وربما عليهما أن توسعا من نظرتهما ليكون بالإمكان تَفَهُّم الأمور بها.

إلدرز: ربما سأحاول أن أسأل سؤالًا محددًا آخر معتمدًا على إجابتيكما، لأنني أخشى أن تصبح المناظرة تقنية جدًّا. فلديّ انطباع أن أحد الاختلافات الرئيسية بينكما راجع إلى الاختلاف في المقاربة. فأنت يا سيد فوكو مهتم بشكل خاص بالطريقة التي يتوظَّف بها العلم أو العلماء في فترة محدَّدة، بينما السيد تشومسكي مهتم بشكل أكبر بما يطلق عليه «ما هي-الأسئلة»: أي لِم نملك لغة، لا فقط كيف تعمل اللغة، وإنّما ما سبب أن لدينا لغة، ويمكننا توضيح هذا بشكل أكثر تعميمًا: فأنت يا سيد فوكو تَحدّ من عقلانية القرن الثامن عشر، بينما أنت يا سيد تشومسكي تمزج عقلانية القرن الثامن عشر بأفكار مثل الحرية والإبداع.

ربما يمكننا أن نشرح ذلك بشكل أكثر تعميمًا بأمثلة من القرنين السابع عشر والثامن عشر.

تشومسكي: حسنًا، في البداية عليَّ أن أقول إنني أدرس العقلانية الكلاسيكية لا كمؤرخ للعلم أو مؤرخ للفلسفة بحق، ولكن بالأحرى من وجهة نظر مختلفة لشخص لديه مجال محدّد من الأفكار العلمية ومهتم برصد الكيفية التي يمكن للناس بها في فترة مبكرة أن يبحثوا عن هذه الأفكار، وربما لا يكونون حتى على دراية بما يبحثون عنه.

وبالتالي يمكن للمرء أن يقول إنني أنظر للتاريخ لا كجامع تحف، يهتمّ باكتشاف فكر القرن الثامن عشر وتقديم شرح دقيق - وأنا لا أقصد التقليل من قيمة هذا النشاط، فهو فقط ليس نشاطي - ولكن بالأحرى من وجهة نظر، لنقل، محب للفن يريد أن ينظر إلى القرن السابع عشر ليجد فيه أشياء ذات قيمة خاصة، وبالتالي أن يحصل على جزء من قيمتها عن طريق المنظور الذي يقاربها بها.

وأنا أعتقد، دون الاعتراض على المقاربة الأخرى، أن مقاربتي ملائمة؛ أي أنني أعتقد أنه من الممكن تمامًا أن نعود لفترات مبكرة من التفكير العلمي مستندين إلى فهمنا الحالي، لإدراك كيف كان المفكرون العظام يَتَلمَّسون طريق المفاهيم والأفكار والحدوس - داخل حدود زمنهم - حتى لو لم يكونوا عارفين ذلك بوضوح. فأنا أظنّ مثلًا أن كل واحد يستطيع فعل ذلك مع فكره. فبعيدًا عن محاولة المقارنة بمفكري الماضي الكبار، يمكن لأي شخص أن يَختبِر ما يعرفه الآن بالمقارنة بما عرفه قبل عشرين عامًا، ويمكنه أن يرى ما كان يكافح للوصول إليه بشكل غير واضح ويستطيع الآن فقط أن يفهمه... إن كان محظوظًا.

بشكل مشابه أعتقد أنه من الممكن أن تنظر إلى الماضي بدون تشويه رؤيتك، وبهذه الطريقة أريد أن أنظر إلى القرن السابع عشر. وعندما أنظر الآن إلى الخلف؛ إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر فإنّ ما يذهلني بشكل خاص هو الطريقة التي قادها ديكارت وأتباعه - على سبيل المثال - لافتراض العقل كجوهر للتفكير مستقل عن الجسد. إن تفحَّصت أسبابهم لافتراض هذا الجوهر الثاني، العقل، الكل المفكر، وجدت إذن أنّ ديكارت كان قادرًا

على إقناع نفسه، بشكل صحيح أو خاطئ، أنه لا يهم في تلك اللحظة أن تكون أحداث العالم الفيزيائي، وأكثر من ذلك العالم السلوكي والسيكولوجي - مثل الكم الكبير من المشاعر- مفهومة بمصطلحات ما يعتبره خطأ في نظرنا فيزياء. أي، بمصطلحات الأشياء التي تصطدم ببعضها وتنتقل وتتحرك وهكذا.

فقد ظن أنه بهذه المصطلحات، مصطلحات مبدأ الميكانيكا، يمكنه أن يشرح نطاقًا محددًا من الظواهر؛ ثم لاحظ أن هناك مدى من الظواهر جادل أنه لا يستطيع شرحه بهذه المصطلحات. وبالتالي افترض مبدًا مبدعًا ليعتمد عليه في هذا النطاق من الظواهر؛ مبدأ العقل بصفاته. وبعد ذلك قام أتباعه بتطوير مفهوم الإبداع داخل نسق القوانين وكان العديد منهم لا يعتبرون أنفسهم ديكارتيين بل إنّ الكثيرين منهم اعتبروا أنفسهم مضادين للعقلانية بصلابة.

لن أثقل عليكم بالتفاصيل، ولكن بحثي الخاص في الموضوع قادني في النهاية إلى فيلهلم فون هومبولت[1]، الذي لا يعتبر نفسه ديكارتيًا بالتأكيد، ولكنه مع ذلك وفي إطار مختلف، وضمن فترة تاريخية مختلفة وبتبصر مختلف وبطريقة ماهرة وحاذقة أعتقد أنها ذات أهمية مستدامة، طوّر أيضًا مفهوم الشكل الداخلي، أساس مبدأ الإبداع الحر داخل نسق القوانين، في سعي لفهم بعض الصعوبات والمشكلات المشابهة التي واجهها الديكارتيون بمصطلحاتهم.

---

(1) Wilhelm von Humboldt (1767-1835) دبلوماسي بروسي وفيلسوف مهتم بفلسفة اللغة.

الآن أعتقد - وهنا سأختلف كثيرًا عن زملائي - أن النقلة من ديكارت إلى افتراض طبيعة ثانية، كانت نقلة علمية جدًّا؛ لم تكن نقلة ميتافيزيقية أو غير علمية. فهي في الحقيقة كانت بطرق متعدِّدة أقرب كثيرًا لنقلة نيوتن الفكرية عندما افترض «الفعل عن بعد»؛ لقد انتقل إلى فضاء السحر إن كنت تقبل ذلك. كان ينتقل إلى مساحة في ما وراء العلم المؤسَّس، وكان يحاول مزجه بعلم مؤسَّس لتطوير نظرية يمكن لأفكارها أن تكون مفهومة ومشروحة.

الآن أعتقد أن ديكارت قام بنقلة فكرية شبيهة بافتراض جوهر ثان. بالطبع هو فشل في ما نجح فيه نيوتن؛ أي أنه لم يكن قادرًا على صياغة أعمال تأسيسية لنظريته الرياضية عن العقل، كتلك التي وصل إليها نيوتن وأتباعه، وهو الذي صاغ عملًا تأسيسيًا لنظرية رياضية عن الكليات الفيزيائية تضمَّنت الأفكار السحرية كـ «الفعل عن بعد» ثم «القوى الكهرومغناطيسية» وغيرها.

ولكن هذا فيما بعد طَرَح أمامنا - كما أعتقد - مهمة الاستمرار في تطوير النظرية الرياضية للعقل، وبها أعني ببساطة نظرية واضحة تمامًا ومصوغة بوضوح ومجرَّدة، وذات نتائج إمبريقية ستمكننا من معرفة إن كانت النظرية صحيحة أم خاطئة، أي هل أننا على الطريق الصحيح أم الخاطئ، وفي الوقت نفسه تكون لها صفات العلم الرياضي، أي صفات الصحة والدقة والبنية التي تجعل من الممكن لنا أن نصل إلى النتائج من الافتراضات وهكذا.

من هذا المنظور أحاول الآن أن أبحث في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأن أنتقي مقاطع أظن أنها موجودة، ولكنني أدرك تمامًا - وأريد أن أصر على ذلك في الحقيقة - أن الأفراد موضع السؤال ربما لم يروها بهذه الطريقة.

إلدرز: سيد فوكو، أفترض أن لديك انتقادات شديدة على ذلك؟
فوكو: لا... هناك فقط نقطة أو نقطتان تاريخيتان صغيرتان. أنا لا أستطيع الاعتراض على السرد الذي قدمته في تحليلك التاريخي لأسبابهم وتوجهاتهم. ولكن هناك شيئًا واحدًا يمكن للمرء أن يضيفه: فعندما تتحدَّث عن الإبداع كما هو عند ديكارت، أتعجب إن كنت لا تردّ إلى ديكارت فكرة ستكون موجودة عند أخلافه أو حتى، بشكل أكثر تأكيدًا، عند معاصريه وهي أنّ العقل وفق ديكارت لم يكن مبدعًا جدًّا، فهو يرى ويدرك ويستقبل الحدس بالبرهان.

وأكثر من ذلك فالمشكلة التي لم يحلّها ديكارت أبدًا ولا استطاع التغلب عليها تمامًا كانت متعلقة بفهم كيف يمكن للمرء أن ينتقل من إحدى هذه الأفكار الواضحة والمتميِّزة أو واحد من هذه الحدوس إلى آخر، وما الوضع الذي يكون عليه البرهان الموجود في المسافة بين حدسين. أنا لا أستطيع أن أحدِّد تمامًا إن كان الإبداع متحقِّقًا عند ديكارت في اللحظة التي يصل فيها العقل إلى الحقيقة، أم إن كان الإبداع الحقيقي هو في المسافة بين حقيقة وأخرى.

على العكس، أعتقد أنه يمكنك أن تجد عند باسكال وليبنتز في الوقت نفسه شيئًا أقرب إلى ما تبحث عنه: بعبارة أخرى؛ تجد عند باسكال والتيار الأوغسطيني كله في الفكر المسيحي هذه الفكرة عن العقل في العمق؛ عن عقل منطو بشكل حميمي مع نفسه، يلامسه نوع من اللا وعي، ويمكنه أن يطوِّر قواه الكامنة عن طريق تعميق الذات. وهذا هو السبب في أنّ نحو بورترويال[1] – الذي

(1) Port-Royal Grammar هو كتاب عن نحو اللغات الأوربية للراهبين الكاثوليكيين =

تحيل إليه – هو على ما أعتقد أوغسطيني أكثر منه ديكارتيًّا.

وأكثر من ذلك ستجد عند ليبنيتز شيئًا سيعجبك كثيرًا وهو فكرة أنه في عمق العقل توجد شبكة كاملة من العلاقات المنطقية تكون بمعنى محدد لا وعيًا عقليًّا في الوعي، أي شكل غير مرئي أو واضح تمامًا من العقل نفسه، حيث يتطور المونادِ[1] أو الفرد شيئًا فشيئًا، وبه يُفهم العالم كلهُ.

هنا يمكنني أن أنقد بعض الشيء.

إلدرز: سيد تشومسكي، لحظة واحدة لو سمحت.

أنا لا أعتقد أنه سؤال عن صناعة نقد تاريخي، ولكن عن صياغة آرائك الشخصية عن هذه المفاهيم الأساسية.

فوكو: ولكن آراء المرء الأساسية يمكن أن تُقَدَّم بتحليل دقيق مثلما هو الشأن في هذه الأمور.

إلدرز: نعم بالتأكيد، ولكني أتذكَّر بعض الفقرات من كتابك «تاريخ الجنون» الذي يُقَدِّم وصفا للقرنين السابع عشر والثامن عشر بمصطلحات القمع والكبت والإقصاء، بينما هذان القرنان بالنسبة للسيد تشومسكي يمثلان فترة ممتلئة بالإبداع والفردية.

لِم لدينا في هذه الفترة، ولأول مرة، مَصَحّات عقلية أو مصحات مغلقة للمجانين؟ أعتقد أن هذا سؤال أساسي تمامًا...

---

= الفرنسيين أنطوان آرنو وكلود لانسيلو كتب في دير بورت رويال بباريس عام 1660. يركز الكتاب على الفكرة الكلية في دراسة النحو، ويشتهر بأن كاتبيه متأثران بديكارت.

(1) كلمة Monad تعني باليونانية الوحدة، وعندما استخدمها الفيلسوف الألماني ليبنيتز قصد الذرات أو الجواهر البسيطة التي تتكون منها الأشياء، وهي تتصف بالإدراك والتلقائية وفقا لليبنيتز. (انظر تعريف جميل صليبا للمصطلح في "المعجم الفلسفي ج2 صـ 451")

فوكو:... سؤال أساسي عن الإبداع، نعم!

ولكن لا أعرف، ربما السيد تشومسكي يريد أن يتحدث عن هذا الأمر...

إلدرز: لا، لا، لا، من فضلك أكمل، استمر.

فوكو: أريد أن أقول هذا، ففي الدراسات التاريخية التي كنت قادرًا على كتابتها، أو حاولت كتابتها، لم أفسح بلا شك سوى القليل من المجال لما يمكن أن تُطلِق عليه إبداع الأفراد وقدرتهم على الإبداع واستعدادهم للابتكار من أنفسهم، وصناعة المفاهيم والنظريات أو الحقائق العلمية بأنفسهم.

ولكني أعتقد أن مشكلتي مختلفة عن مشكلة السيد تشومسكي. السيد تشومسكي كان يكافح ضد السلوكية اللغوية، التي لم تنسب شيئًا لإبداع الذات المتكلمة؛ فالذات المتكلمة كانت نوعًا من السطح الذي تتجمَّع عليه المعلومات شيئًا فشيئًا، ويدمجها في ما بعد.

أمّا في مجال التاريخ والعلم، أو بشكل أعم، في تاريخ الفكر، كانت المشكلة مختلفة تمامًا.

فقد حاول تاريخ المعرفة لفترة طويلة أن يتبع زعمين؛ الأول هو الزعم بالنَّسَب، أي أنّ كل اكتشاف لا يجب فقط أن يوضع في مكانه ويُؤرَّخ له، ولكن يجب أن يُنسَب إلى شخص ما؛ يجب أن يكون له مخترع وشخص مسؤول عنه. أمّا الظواهر العامة أو الجمعية في المقابل، أي تلك التي لا يمكن أن تُنسَب إلى أحد بالتعريف، فعادة ما يتم التقليل من قيمتها وما زالت توصف عامّة بكلمات مثل: التقليد أو العقلية أو الظروف؛ ويضفي عليها الناس

دورًا سلبيًا باعتبارها عائقًا في العلاقة مع «أصالة» المبتكر. وهذا باختصار، له علاقة بمبدأ سيادة الذات المُطَبَّق على تاريخ المعرفة. أمّا الزعم الآخر فهو الذي لم يعد يسمح لنا أن نحافظ على الذات بل على الحقيقة، وبالتالي لن يقرّها التاريخ، إذ من الضروري ألا تُكوِّن الحقيقة نفسها في التاريخ، ولكن أن تكشف نفسها فيه وهي مخفية عن أعين الإنسان، ومن غير الممكن الوصول إليها، فهي قابعة في الظلال تنتظر حتى تُكتشَف. وبذلك يكون تاريخ الحقيقة أساس تأخرها وسقوطها حتى تختفي العوائق التي عطلتها عن أن تظهر للنور. فالبعد التاريخي للمعرفة دائمًا سلبي في علاقته مع الحقيقة. وليس من الصعب أن ترى كيف اندمج هذان الزعمان في بعضهما: فظواهر النظام الجمعي أو «الفكر المشترك» أو «التحيزات» أو «الأساطير» كوّنَت لفترة ما العقبات التي كان على موضوع المعرفة أن يتجاوزها أو يتخطاها للوصول في النهاية إلى الحقيقة؛ كان عليه أن يكون في موقف «شاذ» من أجل أن «يَكتشِف». بما يبدو أنه يستثير «رومانتيكية» محددة عن تاريخ العلم هي عزلة رجل الحقيقة، والأصالة التي كشفت عن نفسها للأصيل بداخل التاريخ ورغمًا عنه. وأعتقد بعمق أنّها مسألة فرض مضاعف لنظرية المعرفة وذات المعرفة على تاريخ المعرفة.

وماذا لو كان فهم علاقة الذات بالحقيقة مجرّد تأثير للمعرفة؟ ماذا لو كان الفهم صياغة معقدة ومتعددة وغير فردية، «غير مذعنة للذات» التي أنتجت تأثيرات الحقيقة؟ على المرء بالتالي أن يطرح هذا البعد الكامل بإيجابية، وهو الذي نفاه تاريخ العلم، وعلينا أن نحلل القدرة المنتجة للمعرفة كممارسة جمعية، وفي النهاية أن

نستبدل الأفراد و«معرفتهم» في سبيل تطور معرفة تعمل في لحظة معطاة وفقًا لقواعد محددة لا يستطيعون تسجيلها أو وصفها.

ستقول لي إن كل المؤرخين العلميين في الماركسية يقومون بذلك منذ فترة طويلة. ولكن عندما يرى المرء كيف يشتغلون بهذه الحقائق وخاصة أيّ استخدام يفعلونه لأفكار الوعي والأيديولوجيا كمواجِهة للعلم، فإنّه يدرك أنهم بالأساس منفصلون إن كثيرًا أو قليلًا عن نظرية المعرفة.

وعلى أي حال فما أنا قلق تجاهه هو استبدال تاريخ اكتشافات المعرفة بتحولات الفهم. وبالتالي أنا لديّ موقف مختلف تمامًا - من حيث الشكل على الأقل - عن السيد تشومسكي في ما يتعلق بالإبداع، لأنه بالنسبة لي مسألة سبر لأغوار مأزق الذات العارفة، بينما بالنسبة له هو مسألة السماح بمأزق الذات العارفة أن يعاود الظهور.

ولكن لو جعل الأمر يعاود الظهور، لو كان وَصَفه، فهذا بسبب أنه يستطيع فعل ذلك. قضى اللغويون وقتًا طويلًا حتى الآن في تحليل اللغة كنسق ذي قيمة جمعية، وتحليل الفهم ككلية جمعية من القوانين تسمح بمثل هذه المعرفة ليتم إنتاجها في فترة ما، ولكنها لم تُدرَس كثيرًا حتى الآن. ومع ذلك فهي تُقَدِّم صفات إيجابية معقولة للملاحظ. خذ على سبيل المثال الطب مع نهاية القرن الثامن عشر: اقرأ عشرين عملًا طبيًّا، بغض النظر عن طبيعتها، صدرت في الفترة الممتدة من 1770 إلى 1780، ثم اقرأ عشرين أخرى صدرت في الفترة الممتدة من 1820 إلى 1830 وسأقول بشكل عشوائي إنه في الأربعين أو الخمسين عامًا كان قد تغير

كل شيء؛ ما كان يتحدث عنه المرء، والطريقة التي كان يتحدث بها، وليس فقط العلاجات بالطبع، ولا الأمراض وتصنيفها، ولكن وجهة النظر ذاتها. من المسؤول عن ذلك؟ من كتب ذلك؟ سيكون من المصطنع على ما أعتقد أن نقول بيشا[1]، أو حتى أن نوسِّع المجال ونقول العياديين التشريحيين الأوائل. إنها مسألة تحوّل جمعي ومعقد للفهم الطبي في ممارسته وقواعده. وهذا الانتقال أبعد من أن يكون ظاهرة سلبية: فإنه تَخَلُّص من السلبية وإزالة للعقبات واختفاء للتحيزات وهجر للأساطير القديمة وتراجع للمعتقدات اللا عقلانية، وفي النهاية الوصول بحريّة إلى الخبرة وإلى العقل؛ إنه يُمثل ظهور شبكة جديدة تمامًا باختياراتها وإقصاءاتها، ولعبة جديدة بقوانينها وقراراتها وحدودها، وبمنطقها الذاتي الداخلي وبمتغيراتها وطرقها المسدودة، وكلها تقود إلى تعديل على نقطة الأصل. وفي هذا التوظيف يوجد الفهم ذاته. وبالتالي فإن دَرَس المرء تاريخ المعرفة، فإنه يرى أن هناك اتجاهين واسعين في التحليل؛ وفقًا للأول، على المرء أن يُظهِر الكيفية التي يُعدَّل الفهم فيها نفسه في قواعده المُشَكِّلة - وتحت أي ظروف ولأي أسباب، من دون أن يمر عبر "المبتكر" الأصلي الذي يكتشف "الحقيقة"؛ ووفقًا للثاني، على المرء أن يبيّن كيف أن عمل قوانين الفهم يمكنه أن ينتج معرفة فردية جديدة وغير منشورة. وهنا يلتقي غرضي، بمناهج غير تامة وبطريقة ثانوية تمامًا، مع مشروع السيد تشومسكي المتمثّل في شرح الحقيقة

(1) Marie Francois Xavier Bichat (1771-1802) عالم تشبريح فرنسي ويعتبر مؤسس علم الأنسجة.

التي لها قوانين قليلة أو عناصر محددة، والكليات غير المعروفة التي لم تنتج بعد، ويمكن أن يجلبها الأفراد تحت دائرة الضوء. ولحل هذه المشكلة على السيد تشومسكي أن يعيد تقديم مأزق الذات في مجال التحليل النحوي. ولحل المشكلة الموازية في مجال التاريخ الذي أنغمس فيه يكون على المرء أن يقوم بالعكس: أي أن يقدم وجهة نظر الفهم وقوانينه وأنساقه وتحولاته المتعلقة بالكليات في لعبة المعرفة الفردية. وفي هذه الحالة وتلك فإنّ مشكلة الإبداع لا يمكن أن تُحَل بالطريقة نفسها، أو بالأحرى لا يمكن أن تصاغ بالمصطلحات نفسها، لأننا نسلِّم بوجود الضوابط التي تمضي المشكلة وفقًا لشروطها.

تشومسكي: أعتقد أننا نتحدث جزئيًا بقصدين متضادين بسبب الاستخدام المختلف لمصطلح «الإبداع». في الحقيقة عليَّ أن أقول إن استخدامي مصطلح «الإبداع» فيه بعض الخصوصية، بالتالي فالذنب ملقى عليَّ لا عليك في هذه الحالة. ولكنني عندما أتحدث عن الإبداع، فأنا لا أنسب إلى المفهوم فكرة القيمة التي تتجلى عادة عندما نتحدث عن الإبداع. أي عندما تتحدث أنت عن الإبداع تتحدث بشكل صائب عن إنجازات نيوتن. ولكن في السياق الذي أتحدث فيه عن الإبداع يكون الإبداع فيه فعلًا إنسانيًّا عاديًّا.

أنا أتحدث عن نوع الإبداع الذي يمكن لأي طفل أن يُعَبِّر عنه عندما يكون قادرًا على التعامل مع موقف جديد أي أن يصفه بشكل منضبط، وأن يتصرف تجاهه بشكل منضبط، وأن يخبر عنه شخصًا آخر، وهكذا. أعتقد أنه من الملائم أن نصف هذه الأفعال

بأنّها مبدعة، ولكن بالطبع دون الاعتقاد بأن هذه الأفعال هي لشخص مثل نيوتن.

في الحقيقة ربما يكون من الدقيق والصحيح جدًّا أن الإبداع في الفنون والعلوم، الذي يتجاوز الإبداع العادي، يتضمن حقًّا صفة للطبيعة الإنسانية، تلك التي لا تكون متطورة بشكل كامل في معظم البشر، وربما لا تكون جزءًا من الإبداع العادي في الحياة اليومية.

أعتقد الآن أن العلم يمكن أن ينظر إلى مشكلة الإبداع العادي كموضوع قد يكون متضمنًا بداخله. ولكني لا أعتقد – وأظن أنك ستوافق – أن العلم يمكنه أن يبحث ويتعامل مع الإبداع، ومع إنجازات الفنانين العظام والعلماء العظام على الأقل في المستقبل القريب. ولا أمل له في أن يضع هذه الظواهر الفريدة ضمن مجال سيطرته. فالمستويات الدنيا من الإبداع هي التي أتحدث عنها.

الآن، طالما أن ما تقوله عن تاريخ العلم هو ما يتعلق به حديثنا، أعتقد أن هذا صحيح وواضح وملائم بشكل خاص لأنواع المشاريع التي أراها قائمة أمامنا في علم النفس واللغويات وفلسفة العقل.

أي أنني أعتقد أن هناك موضوعات محددة تم تقييدها أو وضعها جانبًا أثناء التقدم العلمي في القرون القليلة الماضية.

على سبيل المثال، هذا الاهتمام بالإبداع ذي المستوى الأدنى الذي أشير إليه كان حاضرًا بالفعل عند ديكارت أيضا. فهو حينما يتحدث عن الاختلاف بين الببغاء، الذي يستطيع محاكاة ما يقال، والإنسان، الذي يستطيع قول أشياء جديدة ملائمة للموقف،

وحينما يحدد هذا كمَلَكة مميزة تصوغ حدود الفيزيقا وتدفعنا نحو علم العقل، إنْ استخدمنا المصطلحات الحديثة، فإني أعتقد أنه يشير حقًا إلى نوع الإبداع الذي أضعه في ذهني؛ وأنا أتفق تمامًا مع تعليقاتك عن المصادر الأخرى لهذه الأفكار.

حسنًا، هذه المفاهيم، حتى في الحقيقة الفكرة الكلية لتنظيم بنية الجملة، وُضِعَت جانبًا أثناء فترة التقدم العظيم الذي تبعه السير ويليام جونز[1] وآخرون، وعند تطور الفيلولوجيا المُقارَنة ككل.

ولكني أعتقد الآن أنه يمكننا أن نتجاوز هذه الفترة عندما يكون من الضروري أن ننسى هذه الظواهر أو نتظاهر بأنها غير موجودة وننتقل إلى شيء آخر. ففي هذه الفترة من الفيلولوجيا المقارنة، وهي من وجهة نظري فترة اللغويين البنيويين ومعظم علم النفس السلوكي والكثير ممّا نما في الحقيقة من التقليدي الإمبريقي في دراسة العقل والسلوك، أصبح من الممكن أن ندع جانبًا هذه الحدود وأن نضع في اعتبارنا فقط هذه الموضوعات التي تحرِّك قدرًا معقولًا من التفكير والتحقق في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتضمينها داخل علم أوسع وأعتقد أنه أعمق للإنسان ويقدم دورًا أكمل - على الرغم أنه من المؤكد ألا نتوقع تقديم فهم كامل - إلى مثل هذه الأفكار باعتبارها ابتكارًا وإبداعًا وحرية وإنتاجًا لكيانات جديدة وعناصر جديدة للفكر والسلوك داخل نسق قاعدي وتخطيطية ما.

هذه هي المفاهيم التي أعتقد أنه يمكن التعامل معها.

---

(1) William Jones (1746-1794) فيلولوجي أنجلوويلزي. معروف بشكل أكبر بإيجاده جذورًا للغات الأوربية في اللغة السنسكريتية.

إلدرز: حسنًا، هل من الممكن أن أطلب منكما أولًا ألا تجعلا إجاباتكما طويلة جدًا. (فوكو يضحك).

عندما تتحدثان عن الإبـداع والحرية أعتقد أن أحد أشكال سوء التفاهم، إن كان هناك سوء تفاهم، يتعلق بحقيقة أن السيد تشومسكي بدأ في التحدث عن العدد المحدود من القوانين مع إمكانات لا نهائية في التطبيق، بينما أنت يا سيد فوكو تصر على «شبكة» من حتمياتنا التاريخية والسيكولوجية، التي تنطبق أيضًا على الطريقة التي نكتشف بها أفكارًا جديدة.

ربما علينا أن نرتب ذلك، ليس بتحليل العملية العلمية ولكن فقط بتحليل عمليات تفكيرنا.

فعندما تكتشف فكرة أساسية جديدة يا سيد فوكو، وطالما كانت لإبداعك الشخصي علاقة بالفكرة؛ هل تؤمن أن هناك شيئًا طارئًا يجعلك تشعر بأنك متحرِّر، أي بأن هناك شيئًا جديدًا قد تطوَّر؟ ربما بعد ذلك تكتشف أنه ليس جديدًا تمامًا. ولكن هل تؤمن حقًا أن الإبداع والحرية يعملان معًا بداخل شخصيتك أم لا؟

فوكو: أوه، أنت تعلم، أني لا أعتقد أن مشكلة التجربة الشخصية مهمة جدًا في سؤال كهذا. لا، لا أعتقد أن هناك في الواقع تشابهًا قويًا بين ما قاله السيد تشومسكي وما حاولت أن أظهره: بعبارة أخرى توجد في الحقيقة إبداعات ممكنة فقط، وابتكارات ممكنة فقط. فيمكن للمرء، فحسب، أن ينتج بمصطلحات اللغة أو المعرفة شيئًا جديدًا، وأن يضع في الاعتبار مجموعة معينة من القوانين ستحدد مدى قبول هذه الجمل أو سلامتها النحوية، أو أنها تحدّد، في حالة المعرفة، الصفة العلمية للجمل.

يمكننا إذن أن نقول، تقريبًا، إن اللغويين قبل السيد تشومسكي أكدوا بشكل أساسي على قوانين بناء الجمل وبشكل أقل على الابتكار المُمَثَّل بكل جملة جديدة، أو بالاستماع إلى جملة جديدة. أما في تاريخ العلم أو تاريخ الفكر، فقد أكّدنا أكثر على إبداع الفرد، ووضعنا جانبًا أو تركنا في الظل، تلك القوانين العامة والمشتركة التي تعبر عن نفسها بغموض خلال كل اكتشاف علمي أو اختراع علمي، وحتى كل ابتكار فلسفي.

وفي هذا المستوى فأنا أعتقد، وبلا شك أنني مخطئ، أنني أقول شيئًا جديدًا، ولكني مع ذلك واعٍ بحقيقة أن هناك قوانين تعمل أثناء حديثي، لا قوانين لغوية فحسب، ولكن أيضًا قوانين إبستمولوجية. وهذه القوانين تسم المعرفة المعاصرة.

تشومسكي: حسنًا، ربما يمكنني أن أحاول أن أرد على هذه التعليقات من داخل الإطار الذي أتحرك فيه بطريقة ربما ستلقي الضوء على ذلك.

دعنا نفكر مجدَّدًا في طفل بشري تكون لديه في عقله تخطيطية تحدد نوع اللغة التي يمكنه أن يتعلمها، حسنًا، ثمّ تهيّأت له خبرة وتَعَلَّم سريعًا اللغة، فتكون هذا الخبرة جزءًا من اللغة أو تكون متضمنة فيها.

الآن هذا تصرف عادي؛ أي تصرف ينمّ عن ذكاء عادي، ولكنه تصرف مبدع بشكل كبير.

إن أمكن لكائن من المريخ أن يرى هذه العملية التي تتطلب نسقًا ضخمًا معقدًا ومركبًا من المعرفة معتمدة على قدر ضئيل من المعلومات قد يثير السخرية، فإنه سيعتقد أن هذا تصرف جمّ

الابتكار والإبداع. وسيعتبر ذلك - كما أعتقد - إنجازا وابتكارا - لنقل - يساوي إنجاز أي نظرية فيزيائية معتمدة على المعلومات التي يمتلكها الفيزيائي.

إن لاحظ هذا المريخي المفترض إذن أن كل طفل بشري طبيعي يقوم فورًا بهذا الفعل المبدع، بل وكل الأطفال يفعلون ذلك بالطريقة نفسها دون أي صعوبة، بينما هذا يتطلب قرونًا من العبقرية للقيام بذلك الفعل المبدع والانتقال من البرهان إلى النظرية العلمية، فإنه سيستنتج - إن كان عاقلا - أن بنية المعرفة المتطلبة في هذه الحالة اللغوية هي داخلية موجودة أساسًا في العقل البشري؛ بينما بنية الفيزياء ليست كذلك، بتلك الطريقة المباشرة، المتأصِّلة في العقل البشري. فعقولنا ليست مبنية بحيث نلاحظ ظواهر العالم فتخرج لنا الفيزياء النظرية، ونقوم عندئذ بكتابتها وإنتاجها؛ هذه ليست الطريقة التي انبنت عليها عقولنا.

ومع ذلك، أعتقد أن هناك نقطة اتصال ممكنة، وقد يكون من المفيد توضيحها وهي كيف يمكن أن تكون قادرًا على بناء أي نوع من النظرية العلمية على الإطلاق؟ أي كيف يمكن وأنت لديك كم صغير من المعلومات - وقد كان هذا ممكنًا للعديد من العلماء وللعديد من العبقريات في فترة طويلة من الزمن - أن تصل إلى نوع ما من النظرية التي تكون على الأقل في بعض الحالات ذات عمق وملاءمة قد تزيدان أو تقلان.

هذه حقيقة جديرة بالاهتمام.

في الحقيقة إن لم تتهيّأ للعلماء ومن بينهم العباقرة الوضعية المناسبة لتحديد دقيق لتصنيف النظريات العلمية الممكنة، وإن

لم يبنوا في عقولهم بشكل ما تصنيفًا واضحًا غير واعٍ لما هو نظرية علمية ممكنة، فإن هذه القفزة الاستقرائية ستكونُ بالتأكيد مستحيلة تمامًا، بالضبط كما لو أن كل طفل لم يبنِ في عقله مفهوم اللغة الإنسانية بطريقة مقيدة تمامًا، فستكون القفزة الاستقرائية عنده من البيانات إلى معرفة اللغة مستحيلة.

لذا وعلى الرغم من أن عملية مثل استخراج المعرفة الفيزيائية من البيانات هي أكثر تعقيدًا وصعوبة لكائن حيٍّ مثلنا، كما أنها تستغرق وقتًا طويلًا وتتطلب تدخل العبقرية.. يظل مع ذلك وصول عالم الفيزياء أو البيولوجيا، أو أيّ كان إلى اكتشاف مبنيّ على شيء ما، قريب الشبه بوصول الطفل العادي لاكتشاف بنية لغته، أي أنّه يجب الوصول إليه على أساس الحد المبدئي أو القيد المبدئي في تصنيف النظريات الممكنة. وإن لم تبدأ بمعرفة أن هناك أشياء محدَّدة هي نظريات ممكنة، فلن يكون هناك استقراء ممكن على الإطلاق. يمكنك أن تتحرك من البيانات إلى أي موضع وفي أي اتجاه. وتظلّ حقيقة أن العلم يتجمع ويحرِّك نفسه تكشف لنا أن مثل هذه الحدود والبنى المبدئية موجودة.

إن كنا نريد حقًا أن نطور نظرية للإبداع العلمي، أو لمسألة الإبداع الفني، أعتقد أنه علينا أن نركز الانتباه بدقة على مجموعة الشروط التي تحد وتقيّد منظور معرفتنا الممكنة من جهة ما، ولكنها تسمح في الوقت نفسه بالقفزة الاستقرائية نحو الأنساق المعقدة للمعرفة في إطار الكمية الصغيرة من البيانات. ستكون هذه، كما يبدو لي، الطريقة للتحرك تجاه نظرية للإبداع العلمي، أو في الحقيقة نحو أي سؤال إبستمولوجي.

إلدرز: حسنًا، أعتقد أننا لو أخذنا هذه النقطة إلى حدها المبدئي بكل إمكاناتها المبدعة، سيتكوَّن لديَّ الانطباع بأن حرية السيد تشومسكي وقوانينه ليسا متعارضين، ولكنهما يتضمنان بعضهما بشكل قد يزيد أو يقل. بينما لديَّ انطباع أن الأمر معاكس تمامًا عمَّا هو لديك سيد فوكو. ما هي الأسباب التي أدَّت بك إلى اتخاذ الموقف المضاد، لأن هذه حقًا نقطة أساسية في المناظرة، وأرجو أن نوضحها.

لصياغة المشكلة نفسها بمصطلحات أخرى، هل يمكن أن تفكر في المعرفة العلمية بدون أي شكل من القمع؟

فوكو: حسنًا، في ما قاله السيد تشومسكي الآن هناك شيء يبدو أنه يؤدي إلى قدر من العسر، وربما لم أفهمه جيدا.

أنا أعتقد أنك كنت تتحدث عن عدد محدود من الإمكانات من أجل نظرية علمية. هذا حقيقي إن حصرت نفسك في فترة قصيرة جدًّا من الزمن، بغض النظر عن طولها. ولكن إن نظرت إلى فترة أطول، يبدو لي أن المدهش هو تزايد الإمكانيات بالتشعبات.

لوقت طويل كانت الفكرة الموجودة عن العلم والمعرفة مرتبطة باتجاه محدد لـ «التقدم»، وفق مبدأ «النمو»، ومبدأ تلاقي كل أنواع المعرفة. ولكن عندما ينظر المرء لكيفية تطور الفهم الأوربي، الذي تحوَّل ليكون الفهم الدولي والعالمي بالمعنيين، التاريخي والجغرافي، هل يستطيع المرء أن يقول إن هناك نموًّا؟ أنا شخصيًّا سأقول إن هناك مسألة أكبر من التحول.

خذ على سبيل المثال تصنيفات الحيوانات والنباتات. كم مرة أعيدت كتابتها منذ العصور الوسطى وفقًا لقوانين مختلفة سواء

من جهة رمزية أو من جهة التاريخ الطبيعي أو من جهة التشريح المقارن أو من جهة نظرية التطور. ففي كلٍّ مرة تجعل إعادة الكتابة هذه المعرفة مختلفة من جهة عملها ومن جهة اقتصادها ومن جهة علاقاتها الداخلية. يكون لديك هنا مبدأ التشعب أكثر من مبدأ النمو. أنا سأقول، بالأحرى، إن هناك طرقًا عديدة مختلفة لصناعة أنماط قليلة ممكنة وفورية من المعرفة. هناك إذن - من وجهة نظر ما - إفراط دائم في البيانات بالنظر إلى الأنساق الممكنة في فترة معينة، والتي تجعلها تُختبَر داخل حدود هذه الأنساق، وحتى في نقصها، وهو ما يعني أن المرء يفشل في إدراك إبداعها. ومن وجهة نظر أخرى، متعلقة بالمؤرخ، هناك إفراط وتسارع في الأنساق لكمّ صغير من البيانات، ومن ذلك تنتج الفكرة المنتشرة والتي ترى أن اكتشاف الحقائق الجديدة هو الذي يحدد الحركة في تاريخ العلم.

تشومسكي: دعني أحاول مجددًا هنا أن أعقِّد الأمر بعض الشيء. أنا أوافقك في مبدئك عن التقدم العلمي؛ أي أني لا أعتقد أن التقدم العلمي هو ببساطة مسألة الإضافة المتراكمة لمعرفة جديدة وامتصاص النظريات الجديدة، وأعتقد بالأحرى أن له هذا النوع من السطح المهتز الذي تصفه متناسيًا مشكلات محدَّدة، ومنطلقًا نحو نظريات جديدة.

فوكو: وناقلًا المعرفة نفسها.

تشومسكي: صحيح، ولكني أعتقد أنه ربما يمكن للمرء أن يخاطر بتفسير ذلك. وفي تبسيط مفرط ومخل، أنا حقًا لا أعني حرفيًّا ما سأقوله الآن، وقد يَفتَرِض المرء أن الخطوط العامة التالية في الشرح صحيحة: الأمر أشبه بأنه لدينا في عقولنا - كبشر من تنظيم

بيولوجي محدد معطى لنا - مجموعة معينة من البنى الفكرية والعلوم الممكنة التي نبدأ بها، أليس كذلك؟

الآن، في لحظة حظّ يحدث أن جانبًا ما من الواقع تتبدّى عليه صفة من هذه البنى الموجودة في عقلنا، فيحصل لنا عندئذ علم: أي لنقل إن بنية عقلنا وبنية الجانب المُفتَرَض من الواقع يلتقيان - لحسن الحظ - بشكل كافٍ ويكون بإمكاننا تطوير علم مفهوم.

إنه بالضبط هذا الحد المبدئي في عقولنا لنوع محدًّد من العلم الممكن هو الذي يمكننا من إغناء المعرفة العلمية وإضافة إبداعات ضخمة إليها. من المهم أن نؤكد - وهذا له علاقة بنقطتك عن الحد والحرية - أنه لو لم تكن هذه الحدود موجودة فلن تكون لدينا القدرة المبدعة للتحرك انطلاقًا من كمية قليلة من المعرفة، ومن كمية قليلة من التجربة، في اتجاه المعرفة المركبة والمعقدة جدا. لأنه لو كان كل شيء ممكنا، إذن فلن يكون هناك شيء ممكن.

ولكن تحديدًا بسبب هذه المَلَكة الموجودة في عقولنا - التي لا نفهمها تفصيليًّا ولكن يمكننا، حسب اعتقادي، أن ننطلق منها بشكل عام للإدراك؛ والتي تقدم لنا بنى مفهومة ممكنة محددة، وتبدأ على مر التاريخ بالحدس ثم تصبح خبرة تحت التركيز أو خارج الفحص وهكذا - تحديدًا بسبب هذه المَلَكة الموجودة في عقولنا يكون لتقدم العلم - كما أعتقد - هذه الصفة المهتزة وغير المتنبأ بها كما تصف.

هذا لا يعني أن كل شيء سيقع تحت سيطرة العلم في النهاية. شخصيًّا أعتقد أن العديد من الأشياء التي نود أن نفهمها، وربما

الأشياء التي نريد أن نفهمهما أكثر من أي شيء آخر؛ مثل طبيعة الإنسان، أو طبيعة المجتمع السليم، أو العديد من الأشياء الأخرى، لن تكون فعليًا داخل منظور العلم الإنساني الممكن.

إلدرز: حسنًا، أعتقد أننا نواجه مجددًا سؤال العلاقة الداخلية بين الحد والحرية. هل توافق يا سيد فوكو على التصريح بمزج الحد، الحد الأساسي...

فوكو: إنها ليست مسألة مزج. فالإبداع لا يكون ممكنًا إلا إذا وُضِع داخل نسق من القوانين؛ إنه ليس خليطًا بين النظام والحرية.

ربما ما أعارض فيه كلية السيد تشومسكي هو عندما يضع مبدأ هذه الضوابط - بطريقة ما - داخل العقل أو الطبيعة الإنسانية.

إن كانت هذه مسألة متعلقة بكون هذه القوانين يستخدمها الإنسان في النهاية أم لا، فهذا أمر حسن؛ وحسن أيضًا لو كان السؤال يتعلق بالمؤرّخ واللغوي إذ كان بإمكان كل منهما أن يفكر بدوره، وحسن أيضًا أن تقول إن هذه القواعد يجب أن تسمح لنا بإدراك ما قاله الأفراد أو فكروا فيه. ولكن القول بأنّ هذه الضوابط متصلة، كشروط للوجود، بالعقل الإنساني أو طبيعته فهذا أمر يصعب عليّ قبوله: يبدو لي أن المرء عليه قبل الوصول إلى هذه النقطة، وفي حالتي أنا أتكلم فقط عن الفهم، أن يعيد استخدام الضوابط في مجال الممارسات الإنسانية الأخرى كالاقتصاد والتكنولوجيا والسياسة وعلم الاجتماع، التي يمكنها أن تخدمها باعتبارها شروطًا للصياغة، للنماذج، للمكان، للتجلي، إلخ. أرغب في أن أعرف إن كان المرء لا يستطيع اكتشاف نسق القواعد والقيود، التي تجعل العلم ممكنًا، في موضع آخر خارج العقل الإنساني،

أي في الأشكال الاجتماعية وفي علاقات الإنتاج وفي النضالات الطبقية وغيرها.

على سبيل المثال، حقيقة أن الجنون في فترة محددة أصبح موضوعًا للدراسة العلمية، وموضوعًا للمعرفة في الغرب، يبدو لي متصلًا بموقف اجتماعي واقتصادي محدَّد.

ربما نقطة الاختلاف بين السيد تشومسكي وبيني هي أنه عندما يتحدَّث عن العلم يفكر في التنظيم الصوري للمعرفة، بينما أنا أتحدَّث عن المعرفة ذاتها، أي أنني أفكر في محتوى العديد من المعارف المنتشرة في مجتمع بعينه والمتغلغلة بداخل هذا المجتمع، وتفرض نفسها باعتبارها أساسًا للتربية وللنظريات وللممارسات، وغيرها.

إلدرز: ولكن ماذا تعني نظرية المعرفة هذه لفكرتك عن موت الإنسان أو نهاية فترة القرنين التاسع عشر والعشرين؟

فوكو: ولكن ليست لهذا أي علاقة بما نتحدث فيه.

إلدرز: لا أعرف، ولكني كنت أحاول تطبيق ما قلته على فكرتك الأنثروبولوجية. أنت رفضت للتوِّ الحديث عن إبداعك وحريتك، أليس كذلك؟ حسنًا، أنا أتساءل عن الأسباب السيكولوجية لهذا...

فوكو: (معترضًا) حسنًا، يمكنك التساؤل عن ذلك، ولكن لا يمكنني الخوض في هذا.

إلدرز: ولكن ما الأسباب الموضوعية، تحديدًا في العلاقة مع الفهم والمعرفة والعلم، لرفض الإجابة عن هذه الأسئلة الشخصية؟

طالما ترفض الإجابة، فما الداعي لوجود مشكلة عندك بسبب سؤال شخصي؟

فوكو: لا، أنا لا أصنع مشكلة بسبب سؤال شخصي، السؤال الشخصي عندي يعبر عن غياب للمشكلة.

دعني أذكر مثالًا بسيطًا، لن أحلله ولكنه كالتالي: كيف كان من الممكن أن يبدأ الناس - مع نهاية القرن الثامن عشر - لأول مرة في تاريخ الفكر الغربي والمعرفة الغربية، في فتح جثث البشر من أجل معرفة المصدر والأصل والسبب التشريحي لمرض بعينه مسؤول عن وفياتهم؟

الفكرة تبدو بسيطة بما يكفي. حسنًا، كانت هناك حاجة لأربعة أو خمسة آلاف سنة من الطب في الغرب قبل أن نصل لفكرة البحث عن علة المرض من خلال شق في الجسد.

إن حاولت شرح ذلك من خلال شخصية بيشا، أعتقد أن هذا سيكون بلا أهمية. أمّا إن حاولت على العكس أن تؤسس مكانًا للمرض وللموت في المجتمع في نهاية القرن الثامن عشر، وهمّ المجتمع الصناعي في النهاية هو مضاعفة عدد السكان حتى يتوسَّع ويتطوَّر، ونتيجة لذلك أجريت الإحصاءات الطبيعيّة للمجتمع وأقيمت المستشفيات الكبيرة... إلخ؛ إن حاولت اكتشاف كيف تمأسست المعرفة الطبية في هذه الفترة، وكيف ترتَّبت علاقاتها مع الأنواع الأخرى من المعرفة، فإنّه يمكنك إذن رؤية الطريقة التي أصبحت بفضلها العلاقة بين المرضى والشخص المريض المُطَبَّب والجثة والتشريح الباثولوجي ممكنة.

في هذا على ما أعتقد شكل من التحليل لا أقول عنه إنه جديد ولكنه على أي حال أصبح مُتجاهلًا؛ والأحداث الشخصية غالبًا لا علاقة لها به.

إلدرز: نعم، ولكن مع ذلك سيكون من المثير للاهتمام جدًّا بالنسبة إلينا أن نعرف القليل من الحجج لتفنيد ذلك.

هل يمكنك سيد تشومسكي - وبقدر ما أنا مهتم، فهذا هو سؤالي الأخير المتعلق بهذا الجزء الفلسفي من المناظرة - أن تطرح أفكارك عن الطريقة التي تعمل بها العلوم الاجتماعية على سبيل المثال؟ أنا أفكر هنا بشكل خاص في هجومك الحاد على السلوكية. وربما يمكنك أن تشرح قليلًا الطريقة التي يعمل بها السيد فوكو بشكل أكثر أو أقل سلوكية. (يضحك الفيلسوفان).

تشومسكي: أريد أن أبتعد عن تحذيرك لبعض الوقت، فقط للقيام بتعليق واحد على ما قاله السيد فوكو للتو.

أعتقد أن هذا يصوغ بشكل جيد الطريقة التي نحفر بها في الجبل من اتجاهين متقابلين، وهنا أستخدم صورتك الأصيلة. أي أنني أعتقد أن فعل الإبداع العلمي يعتمد على حقيقتين: الأولى مَلَكة داخلية للعقل، والأخرى مجموعة من الأحوال العقلية الموجودة. وهذا كما أرى ليس السؤال الذي علينا أن نتناوله؛ بالأحرى سنفهم الاكتشاف العلمي، وبشكل مشابه أي نوع آخر من الاكتشاف، عندما نعرف ما هذه العوامل، وأن نستطيع بذلك شرح الكيفية التي بها تتشارك بطريقة خاصة.

اهتمامي الخاص - بالنسبة إلى هذا الرابط على الأقل - هو بالقدرات الداخلية للعقل؛ أمّا اهتماماتك، كما تقول، فمتعلقة بالترتيب الخاص للظروف الاجتماعية والاقتصادية الأخرى.

فوكو: ولكني لا أعتقد أن هذا الاختلاف مرتبط بشخصياتنا. إنه مرتبط بوضع المعرفة التي نعمل عليها. فاللغويون الذين ألفتهم،

ونجحت في نقل وجهة نظرهم، أقصوا أهمية الذات المبدعة، والذات المتحدِّثة المبدعة؛ بينما تاريخ العلم كما كان موجودًا عندما بدأ أبناء جيلي في العمل، أضفى، على العكس، الاعتبار على الإبداع الفردي ووضع جانبًا القوانين الجمعية.

الجمهور: هذا يستلزم العودة قليلًا بالنقاش، ولكن ما أريد أن أعرفه سيد تشومسكي هو أنك تفترض نسقًا أساسيًا لما يجب أن يكون بطريقة ما حدودًا ابتدائية حاضرة لما تطلق عليه الطبيعة الإنسانية؛ فإلى أي مدى تعتقد أن هذه الطبيعة تمثل موضوعًا للتغيير التاريخي؟ وهل تعتقد، على سبيل المثال، أنها تغيرت جوهريًا منذ القرن السابع عشر؟ في هذه الحالة، ربما يمكنك أن تربط هذا بأفكار السيد فوكو؟

تشومسكي: حسنًا، أظن أنه من حيث كونها مسألة حقيقة بيولوجية وأنثروبولوجية، فمن المؤكد أن طبيعة الذكاء الإنساني لم تتغيَّر بشكل جوهري على الأقل منذ القرن السابع عشر أو ربما منذ إنسان كرومانيون[1]. بالتالي أظن أن الخصائص الأساسية لذكائنا، تلك التي تدخل في نطاق ما نناقشه الليلة، هي قديمة جدًّا بالتأكيد؛ وإن أخذت رجلًا من خمسة آلاف أو ربما عشرين ألف عام مضى ووضعته في هيئة طفل داخل مجتمع اليوم، سيتعلم ما سيتعلمه أي شخص آخر، وسيكون عبقريًا أو أحمق أو أي شيء آخر، ولكنه لن يكون مختلفًا كلية.

لكن مستوى المعرفة المتحصَّل عليها يتغير بطبيعة الحال،

(1) Cro–Magnon Man يطلق على أولى إشارات للإنسان الأوربي والذي يعود تاريخه إلى 43 ألف عاما مضت.

فالظروف الاجتماعية تتغير، وهي التي تسمح لشخص بأن يفكر بحرية ويخترق القيود، أو لنَقُل القيود الخرافية. وعندما تتغير تلك الظروف، يتقدّم ذكاء إنساني معطى نحو أشكال جديدة من الإبداع. وفي الحقيقة فإنّ هذا يرتبط بشكل كبير بالسؤال الأخير الذي طرحه السيد إلدرز، إن كان يمكنني أن أقول كلمتي فيه.

خذ العلم السلوكي، وفكِّر فيه وسط هذه السياقات. يبدو لي أن المَلَكة الأساسية للسلوكية، التي اقترحها بطريقة ما المصطلح الغريب العلم السلوكي، هي هذا النفي لإمكانية تطوير نظرية علمية. أي ما يعرَّف بالسلوكية هو الافتراض الفضولي جدا والهدام ذاتيا الذي لا يسمح بخلق نظرية جديرة بالاهتمام.

لو كانت الفيزياء، على سبيل المثال، قد افترضت أنه عليك أن تلتزم بالظواهر وترتيبها وما شابهها من الأعمال، لظللنا إذن نشتغل بالفلك البابلي إلى اليوم. لحسن الحظ لم يقم الفيزيائيون بهذا الافتراض الأحمق غير الملائم، الذي له أسبابه التاريخية الخاصة به ويرتبط بكل أنواع الحقائق المثيرة للفضول عن السياق التاريخي الذي يتضمن السلوكية.

ولكن بالنظر إليها بشكل عقلي مجرَّد، فالسلوكية هي إصرار اعتباطي على أن المرء لا يجب أن يخلق نظرية علمية عن السلوك الإنساني؛ أو بالأحرى يجب على المرء أن يتعامل بشكل مباشر مع الظواهر وعلاقاتها المتداخلة، ولا يوجد شيء مستحيل كليًّا في أي مجال أكثر من ذلك. وأنا أفترض أن ذلك مستحيل في نطاق الذكاء الإنساني أو السلوك الإنساني أيضًا. وبالتالي، وبهذا المعنى، أنا لا أعتقد أن السلوكية علم. وهذه حالة متعلقة تحديدًا

بطبيعة الأمر الذي ذكرته وناقشه السيد فوكو: بالاستناد إلى ظروف تاريخية محددة. فالظروف التي تطور فيها علم النفس التجريبي مثلًا، كان من المثير للاهتمام وربما من المهم - لسبب ما لن أخوض فيه - أن تفرض نوعًا غريبًا جدًّا من الحدود على نوع من بنية النظرية العلمية المسموح بها، وهذه الحدود الغريبة عُرِفَت باسم السلوكية. حسنًا، مضى وقت طويل منذ قامت السلوكية بدورتها كما أعتقد، وبغضّ النظر عن القيمة التي كانت لها عام 1880، فليست لها وظيفة اليوم باستثناء تقييد البحث العلمي والحدّ منه، ويجب بالتالي أن يتم التخلص منها ببساطة، بالطريقة نفسها التي على المرء أن يتخلص بها من الفيزيائي الذي قال: ليس من المسموح لك أن تطور نظرية فيزيائية عامة، من المسموح لك فقط أن تحدد حركات النبات وتصنع دوائر أكثر وهكذا. على المرء أن ينسى ذلك ويضعه جانبًا، كما على المرء أن يضع جانبًا القيود المثيرة للفضول التي تُعَرِّف السلوكية والقيود التي اقترحها العلم السلوكي نفسه، كما أسلفت.

ربما يمكننا قبول أن هذا السلوك يكوّن - بمعنى واسع - البيانات لعلم الإنسان. ولكن أن تُعَرِّف علمًا ببياناته فهذا شبيه بأن تُعَرِّف الفيزياء على أنها نظرية قراءة المقاييس. وإن كان هناك فيزيائي يقول: نعم أنا منغمس في علم قراءة المقاييس، سنكون متأكدين أنه لن يذهب بعيدًا. ربما يتحدّث الفيزيائيون عن قراءة المقاييس والروابط بينها ومثل هذه الأشياء، ولكنهم لن يصنعوا أبدا نظرية فيزيائية.

فالمصطلح نفسه بالتالي عَرَض لمرض في هذه الحالة. علينا أن

نفهم السياق التاريخي الذي طوَّرته هذه الحدود المثيرة للاهتمام وأن نفهمها، كما أعتقد أنه علينا أن نهجرها وأن نتقدم في علم الإنسان كما سنفعل في أي مجال آخر عن طريق هجر السلوكية كليًّا، وفي الحقيقة من وجهة نظري، هجر التقليد الإمبريقي كلية هذا الذي تَطَوَّرَت منه.

**الجمهور**: إذن أنت غير مستعد لأن تربط نظريتك عن الحدود الموروثة بنظرية السيد فوكو عن الشبكة. ربما يكون هناك رابط محدد. فأنت ترى أن السيد فوكو يقول إن زيادة الإبداع في اتجاه محدد يمحو المعرفة تلقائيًّا في اتجاه آخر أي عن طريق نسق «الشبكات»[1]. حسنًا، إن كان لديك نسق متغير من الحدود، ربما يكون هناك ربط.

**تشومسكي**: حسنًا، السبب فيما يصفه مختلف على ما أعتقد. ومرة أخرى أنا أُفرِط في التبسيط. فلدينا علوم ممكنة ومتاحة عقليا أكثر من غيرها. عندما نُجَرِّب هذه البني العقلية في تغيير عالم الحقيقة، لن نجد نموًّا متراكمًا. ما سنجده هو قفزات غريبة: هذا نطاق للظواهر، علم محدد ينطبق بشكل جيد ويُوسِّع الآن بشكل محدود مساحة الظواهر، ثم علم آخر، وهو مختلف تمامًا، يحدث أن ينطبق بشكل جميل جدًّا، ربما يترك بعض هذه الظواهر الأخرى. حسنًا، هذا تقدم علمي، وهذا يقود إلى حذف أو نسيان نطاقات محدَّدة. ولكني أعتقد أن السبب لهذا هو بالضبط مجموعة المبادئ التي لا نعرفها لسوء الحظ، وهو ما يجعل النقاش كله مجردًا، ويُعَرِّف لنا ما بنية عقلية ممكنة، أو علم-عميق ممكن إن أردت ذلك.

---

(1) فكرة الشبكة (Grid (Grille لدى فوكو تشير إلى بنية فكرية متشابكة تسمح بمرور بعض المعلومات وتقصي البعض الآخر.

إلدرز: حسنًا، دعنا ننتقل الآن إلى الجزء الثاني من النقاش. قبل كل شيء أود أن أسأل السيد فوكو لمَ هو مهتم جدًّا بالسياسة، لأنه أخبرني أنه في الحقيقة يحب السياسة أكثر من الفلسفة.

فوكو: أنا لم أنسب نفسي إلى الفلسفة بأي شكل، ولكن هذه ليست المشكلة. (يضحك).

سؤالك هو: لمَ أنا مهتم كثيرًا بالسياسة؟ ولكن إن كان بإمكاني الإجابة عن سؤالك بكل بساطة، سأقول: لمَ لا أكون مهتمًا بها؟ يمكن القول: أي عمى وأي صمم وأي ثقل للإيديولوجيا يمكنه أن يضغط عليَّ ويمنعني من الاهتمام بما هو، من المرجَّح، أكثر الموضوعات أهمية لوجودنا، هذا الذي يعني المجتمع الذي نعيش فيه والعلاقات الاقتصادية التي تتوظَّف فيه ونسق السلطة الذي يُعَرِّف الأشكال المنتظمة والمسموحات والمحظورات المنتظمة في سلوكنا. فماهية حياتنا تتكوَّن في النهاية من التوظيف السياسي للمجتمع الذي نجد فيه أنفسنا.

لا يمكنني إذن الإجابة عن سؤال «لم أنا مهتم»؛ ويمكنني فحسب أن أجيب عنه بسؤال: لمَ يجب ألا أكون مهتمًا؟ ألا تكون مهتمًا بالسياسة هذه هي المشكلة. لذا بدلًا من أن تسألني عليك أن تسأل شخصًا غير مهتم بالسياسة فيكون سؤالك مؤَسَّسا، وسيكون لك الحق في أن تقول: «لمَ أنت غير مهتم عليك اللعنة؟» (يضحكون ويضحك الجمهور).

إلدرز: حسنًا، نعم، ربما. سيد تشومسكي، نحن جميعًا مهتمون جدًّا بمعرفة أهدافك السياسية، خاصة علاقتها بأناركيتك النقابية المعروفة، أو الاشتراكية التحررية كما صغتها. فما أهم أهداف اشتراكيتك التحررية؟

تشومسكي: سأتجاوز الرغبة في الإجابة عن السؤال السابق المثير للاهتمام الذي طرحته لأتحول إلى هذا السؤال.

دعني أبدأ بالإشارة إلى شيء ناقشناه بالفعل وهو، إن صحّ زعمي، أن العنصر الأساسي للطبيعة الإنسانية هو الحاجة إلى العمل المبدع والبحث المبدع، وإلى الإبداع الحر دون تأثير متعسف ومضيّق من قبل المؤسسات المتسلطة، وينتج عن ذلك بالطبع مجتمع سليم يضاعف الإمكانيات لهذه الصفة الإنسانية الأساسية المؤكدة. وهذا يعني محاولة تجاوز عناصر الكبت والقمع والهدم والتسلط الموجودة في أي مجتمع موجود، كمجتمعنا على سبيل المثال، واعتبارها آثارًا تاريخية.

فإنّ أي شكل من التسلط أو القمع، وأي شكل من السيطرة الأوتوقراطية[1] على أي نطاق كان من الوجود، مثل المِلكِية الخاصة لرأس المال أو تحكم الدولة في بعض جوانب الحياة الإنسانية، وأيّ نوع من أنواع القيد الأوتوقراطي على جانب ما من المحاولة الإنسانية، يتم تبريره فقط - إن تم تبريره - بمصطلحات الحاجة إلى الدعم والحاجة إلى العيش، أو الحاجة إلى الدفاع في مواجهة قدر رهيب ما أو شيء من هذا النوع، ولا يمكن تبريره بشكل موروث، يجب بالأحرى تجاوزه ومحوه.

وأعتقد - على الأقل في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيًا في الغرب - أننا بالتأكيد الآن في موقف يمكن فيه أن يتم محو الكدح الخالي من المعنى بشكل كبير، وبالنسبة للمدى الهامشي الضروري، يمكن أن يكون مشتركًا بين السكان؛ حيث يصبح

(1) Autocracy حكم الفرد.

التحكم الأوتوقراطي المركزي للمؤسسات الاقتصادية من البداية، التي أعني بها الرأسمالية الخاصة أو شمولية الدولة أو الأشكال المختلطة المتنوعة من رأسمالية الدولة الموجودة هنا وهناك، أثرًا هدَّامًا من الماضي.

فهذه كلها آثار يجب أن تُسْتَبْعَدَ وأن تُمحى من أجل المشاركة المباشرة في شكل مجالس العمال أو المنظمات الحرة الأخرى التي ينظم فيها الأفراد أنفسهم من أجل وجودهم الاجتماعي وعملهم المنتج.

الآن نسق المنظمات الحرة والاقتصاد المشترك الفيدرالي غير المركزي بالإضافة إلى المؤسسات الاجتماعية الأخرى ستُكَوِّن ما أشير إليه بالأناركية النقابية؛ ويبدو لي أنها الشكل الأمثل للتنظيم الاجتماعي للمجتمع المتقدم تكنولوجيًّا، والذي لا يكون البشر فيه مجبرين على أداء دور الأدوات، أو التروس في الآلة. لم تعد هناك ضرورة اجتماعية للبشر تفرض التعامل معهم كعناصر ميكانيكية في عملية إنتاج، يمكن أن نتجاوز هذا الأمر، وعلينا أن نتجاوز ذلك بمجتمع الحرية والاجتماع الحر، الذي يكون الدافع المبدع فيه - الذي أعتبره جوهريًّا في الطبيعة الإنسانية - قادرًا في الحقيقة على إدراك نفسه بأي طريقة يريد.

ومجدَّدًا أوافق السيد فوكو في أنني لا أعرف كيف يمكن لأي إنسان أن لا يكون مهتمًا بهذا السؤال. (يضحك فوكو).

إلدرز: هل تعتقد يا سيد فوكو أننا يمكن أن ندعو مجتمعاتنا أنها ديمقراطية بأي طريقة ممكنة، بعد الاستماع لكلام السيد تشومسكي؟

فوكو: لا، أنا ليس لديَّ أدنى اعتقاد بأنه يمكن أن نعتبر مجتمعنا ديمقراطيًّا.

(يضحك)

إن فهم المرء الديمقراطية كممارسة مؤثّرة للسلطة من قِبَل شعب لا يكون مقسّما ولا مرتّبًا هرميًا في طبقات، يوضّح لنا أننا بعيدون جدًّا عن الديمقراطية. بل إن ما يتّضح هو أننا نعيش تحت نظام ديكتاتورية طبقيّة، أي تحت سلطة طبقة تفرض نفسها بالعنف، حتى عندما تكون أدوات هذا العنف مؤسساتية ودستورية؛ وفي هذا المستوى، لا وجود للديمقراطية بالنسبة لنا.

حسنا، عندما سألتني لمَ أنا مهتم بالسياسة، رفضت الإجابة لأنني ظننت أن الأمر واضح بالنسبة لي، ولكن ربما كان السؤال كيف أهتم بها؟

إن طرحت عليَّ هذا السؤال، وأنا بمعنى ما سأفترض أنك فعلت، سأقول لك إنني لم أتقدّم بالقدر الكافي في هذا الدرب، لقد تحركت أقل من السيد تشومسكي. ويمكن القول إنني أعترف بعدم قدرتي على إيجاد تعريف - ولا اقتراح أسباب قوية - لنموذج اجتماعي مثالي ينجح في مجتمعنا العلمي التكنولوجي.

من جهة أخرى، إحدى المهام التي تبدو لي ملحة وعاجلة، وتتقدّم على أي شيء آخر، هي أنه علينا أن نُظهِر ونشير إلى كل علاقات السلطة السياسية التي تسيطر في الواقع على الكيان الاجتماعي وتكبته وتقمعه، حتى حين تكون مختبئة.

ما أريد أن أقوله هو إنّ العادة، على الأقل في المجتمع الأوربي هي أن نعتبر السلطة متركزة في أيدي الحكومة، وهي تمارسها خلال عدد محدد من المؤسسات المعينة، مثل الإدارة والشرطة والجيش، وجهاز الدولة. ويعرف المرء أن كل هذه المؤسسات

مصنوعة للتعبير عن عدد محدد من القرارات ونقلها باسم الوطن أو الدولة، لتطبيقها ومعاقبة من لا يمتثلون لها. ولكني أؤمن أن السلطة السياسية تمارس نفسها أيضًا من خلال توسيط عدد محدد من المؤسسات التي تبدو كأنها غير مرتبطة بالسلطة السياسية ومستقلة عنها، رغم أنها ليست كذلك.

يعرف المرء ذلك فيما يتعلق بالأسرة؛ ويعرف المرء أن الجامعة، وكل الأنظمة التعليمية بشكل عام، التي تبدو أنها تنشر المعرفة ببساطة، مصنوعة للحفاظ على طبقة اجتماعية محدَّدة في السلطة؛ ولإقصاء أدوات السلطة عن طبقة اجتماعية أخرى. مؤسسات المعرفة والتوعية والرعاية، كالطب، تساعد على دعم السلطة السياسية. هذا واضح أيضا لدرجة تصل إلى مستوى الفضيحة في حالات محددة متعلقة بالطب النفسي.

يبدو لي أن المهمة السياسية الحقيقية في مجتمع مثل مجتمعنا هي نقد عمل المؤسسات، التي تبدو محايدة ومستقلة، لأنّ انتقادها ومهاجمتها بهذه الطريقة سيرفعان القناع عن العنف السياسي الذي يُمارَس بشكل غامض من خلالها، بالتالي يمكن للمرء أن يحاربها.

هذا النقد وهذا الهجوم أساسيّان في نظري لعدة أسباب: أولًا لأن السلطة السياسية تتحرّك بشكل أعمق مما يظن المرء؛ فهناك مراكز ونقاط دعم غير مرئية وغير معروفة بشكل واسع؛ ومقاومتها وتماسكها الحقيقيان ربما يوجدان في مكان لا تتوقعه. قد لا يكون من الكافي أن تقول إنه فيما وراء الحكومات، وفيما وراء جهاز الدولة، هناك طبقة مسيطرة؛ على المرء أن يحدد النشاط والمكان

والأشكال التي تمارَس بها هذه السيطرة. ولأنّ هذه السيطرة ليست مجرَّد تعبير عن الاستغلال الاقتصادي بمصطلحات سياسية؛ بل إنها أداته على المدى الأوسع والشرط الذي يجعله ممكنًا؛ فإنّ قمع فرد ما يتحقّق من خلال الإدراك الكامل للآخر. حسنًا، إنْ فَشِلَ المرء في إدراك نقاط دعم سلطة الطبقة تلك، فإنه يخاطر بأن يسمح لها بالاستمرار في الوجود؛ وأن يرى سلطة الطبقة هذه تعيد تكوين نفسها حتى بعد العملية الثورية الظاهرة.

تشومسكي: نعم، أنا سأوافق على هذا بالتأكيد، لا فقط من جهة التنظير، ولكن أيضًا من جهة التطبيق. أي أن هناك مهمتين فكريتين: الأولى، وهذه هي التي أناقشها، هي محاولة خلق رؤية لمجتمع مستقبلي عادل؛ أي إن أردت قول ذلك؛ خلق نظرية اجتماعية إنسانية مبنية - إن كان هذا ممكنًا - على مبدأ ثابت وإنساني لماهية الإنسان وطبيعة الإنسان. هذه إحدى المهمتين.

المهمة الثانية هي أن تفهم بوضوح تام طبيعة السلطة والقمع والإرهاب والهدم في مجتمعنا. وهذا يتضمَّن بالتأكيد المؤسسات التي ذكرتها، بالإضافة إلى المؤسسات المركزية لأي مجتمع صناعي، أي المؤسسات الاقتصادية والتجارية والمالية، وبشكل خاص، في الفترة القادمة، الشركات العظيمة العابرة للقارات التي لا تبعد ماديًّا كثيرًا عنَّا الليلة (مثل فيليبس من إيندهوفن[1]).

هناك مؤسسات أساسية للقمع والإجبار والحكم الأوتوقراطي تبدو وكأنها محايدة على الرغم مما يقولونه بأنهم خاضعون لديمقراطية السوق، وهذا يجب فهمه بدقة بمصطلحات سلطتهم

(1) Philips الإشارة إلى شركة الإلكترونيات العالمية والتي تأسست بإيندهوفن بهولندا.

الأوتوقراطية، التي تتضمَّن الشكل الخاص للسيطرة الأوتوقراطية التي تأتي من سيطرة قوى السوق في مجتمع غير مساواتي.

بالتأكيد علينا أن نفهم هذه الحقائق، لا أن نفهمها فقط بل أن نواجهها. وفي الحقيقة طالما نناقش ارتباطات المرء بالسياسة، التي يصرف معظم طاقته ومجهوده فيها، يبدو لي أن هذا الجهد بالتأكيد يجب أن يوجه إلى هذا المجال. أنا لا أريد أن أنخرط شخصيًّا في هذا التوجّه، ولكن جهدي بالتأكيد موجه إلى هذا المجال، وأفترض أن كل الناس كذلك.

ما زلت أعتقد أنه سيكون عارًا عظيمًا أن نضع جانبًا وكليًّا المهمة الفلسفية المجردة إلى حد ما، المتعلقة بتحديد الروابط بين مبدأ الطبيعة الإنسانية التي تضفي منظورًا كاملًا من الحرية والكرامة والإبداع والصفات الإنسانية الأخرى، وأن تربط ذلك بفكرة البنية الاجتماعية التي تُدرَك فيها هذه الصفات والتي تجري فيها الحياة الإنسانية ذات المعنى.

وفي الحقيقة، إن كنا نفكر في التحول الاجتماعي والثورة الاجتماعية، على الرغم من أنه سيكون من العبثي بالطبع أن نحاول وضع تفصيلات الهدف الذي نأمل في أن نصل إليه، يظل علينا أن نعرف شيئًا عن أين نعتقد أننا نذهب، ومثل هذه النظرية يمكن أن تخبرنا بهذا الأمر.

فوكو: نعم، ولكن بالتالي أليس هناك خطر هنا؟ إن قلت إنه توجد طبيعة إنسانية محدَّدة، فهذه الطبيعة الإنسانية لا تُعطي المجتمع الواقعي الحقوق والإمكانيات التي تسمح بإدراك نفسها... هذا ما قلته في الواقع كما أعتقد.

تشومسكي: نعم.

فوكو: وإن اعترف المرء بذلك، ألا يخاطر بتعريف هذه الطبيعة الإنسانية - التي هي مثالية وواقعية في الوقت نفسه، وظلت مختبئة ومقموعة حتى الآن - بمصطلحات مستعارة من مجتمعنا، من حضارتنا ومن ثقافتنا؟

سأستحضر مثالًا يبسِّط ذلك بشكل كبير: اعترفت الاشتراكية في فترة محددة، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أن إنسان المجتمعات الرأسمالية، في النهاية، لم يدرك الجوهر الكامل لتطوره وإدراكه الذاتيين؛ هذه الطبيعة الإنسانية اغتربت في النهاية في النسق الرأسمالي، وحلمت بطبيعة إنسانية محررة مطلقة.

فأيّ نموذج استخدمته لتنقل وتعرض وفي النهاية تدرك هذه الطبيعة الإنسانية؟ إنه في الحقيقة النموذج البرجوازي.

تم اعتبار المجتمع المغترب - على سبيل المثال - مجتمعًا يضفي كرامة عليا على الكل، ويفضي إلى جنسانية على نمط برجوازي وإلى عائلة على نمط برجوازي، إلى استاطيقا على نمط برجوازي. وبالإضافة إلى ذلك ففي الواقع أن هذا ما حدث في الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية؛ فهي نوع من المجتمع أعيد تشكيله ثم نقله من المجتمع البرجوازي في القرن التاسع عشر. فكانت كلية نموذج البرجوازية هي اليوتوبيا التي حركت تكوين الاتحاد السوفييتي.

والنتيجة التي أدركتها أنت أيضًا على ما أعتقد، أنه من الصعب أن تحدد تمامًا ما الطبيعة الإنسانية.

أليست هناك مخاطرة في أننا سننقاد إلى خطأ؟ لقد تحدث ماو

تسي- تونج عن طبيعة الإنسان البرجوازي وطبيعة الإنسان البروليتاري، واعتبر أنهما ليستا الشيء نفسه.

تشومسكي: حسنًا كما ترى، أعتقد أنه في المجال الفكري للفعل السياسي - أي مجال محاولة بناء رؤية لمجتمع حر وعادل على أساس فكرة ما عن الطبيعة البشرية - نواجه المشكلة نفسها التي نواجهها في الفعل السياسي المباشر، أي أن نكون مجبرين على فعل شيء ما، لأن المشكلات عظيمة، ولعلمنا بأنّ أي شيء نفعله إنّما هو قائم على فهم جزئي تمامًا للواقع الاجتماعي، والواقع الإنساني في هذه الحالة.

على سبيل المثال ولأكون واضحًا جدًّا، الكثير من نشاطي كانت له علاقة في الحقيقة بحرب فيتنام، وبعض من طاقتي اتجه إلى العصيان المدني. حسنًا؛ إنّ العصيان المدني في أمريكا فعْل يتم في مواجهة تشكُّكات معقولة عن آثاره؛ إنه يهدد النظام الاجتماعي إلى حدّ أنّه قد يستحضر الفاشية كما يحاجج أحدهم؛ وهذا سيكون شيئًا سيئًا لأمريكا، ولفيتنام، ولهولندا ولأي بلد آخر. أنت تعرف، إن أصبح لوياثان[1] عظيم كالولايات المتحدة فاشيًّا ستنتج عن هذا مشكلات كثيرة؛ وبالتالي هذه إحدى مخاطر القيام بهذا العمل المتشدّد.

من جهة أخرى هناك خطر عظيم في عدم القيام بذلك، أي إن

(1) اللوياثان Leviathan وحش بحري ذكر أولا بسفر أيوب بالعهد القديم، الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز استخدم اسم الوحش كعنوان لكتابه المنشور في القرن السابع عشر، وكان اللويثان عنده هنا معبرا عن فكرة الدولة.

لم تقم بذلك ستمزق سلطة أمريكا مجتمع الهند الصينية. في مواجهة هذه التشككات على المرء أن يختار مسارًا للفعل.

حسنًا، وبشكل مشابه للمجال الفكري، يُواجَه المرء بالتشككات التي طرحتها بشكل صحيح. فتصوُّرنا للطبيعة الإنسانية محدود بالتأكيد؛ إنه مشروط اجتماعيًّا بشكل جزئي، مُقيَّد بنواقص شخصياتنا، وحدود الثقافة العقلية التي نوجد داخلها. إلا أنه من الأشياء المهمة والحرجة في الوقت نفسه أن نعرف أي أهداف مستحيلة نحاول أن نصل إليها، إن أردنا أن نصل إلى بعض الأهداف الممكنة. وهذا يعني أنه علينا أن نمتلك الجرأة الكافية لنصوغ ونخلق نظريات اجتماعية على أساس المعرفة الجزئية، بينما نظل منفتحين كثيرًا على الإمكانية القوية، وفي الحقيقة الاحتمال المفرط، بأننا - على الأقل من بعض الجوانب - لا نمضي في المسار الصحيح.

إلدرز: حسنًا، ربما سيكون من المثير للاهتمام أن نحفر بشكل أعمق في مشكلة الإستراتيجية. أفترض بأن ما تطلق عليه العصيان المدنى هو ربما ما ندعوه الحركة خارج البرلمان[1]؟

تشومسكي: لا، أظن أن الأمر يتجاوز ذلك.

الحركة خارج البرلمان يمكن أن نقول إنها تتضمن تظاهرًا جماهيريًّا شرعيًّا، ولكن العصيان المدني شيء أكثر تركيزًا من كل ما يُعتبر حركة خارج البرلمان، فهو يعني مواجهة مباشرة مع ما تزعم الدولة أنه قانون هذا الشيء غيرالصحيح من وجهة نظري.

---

(1) Extra-parlimentary action وهي الحركات السياسية التي تتم خارج سياق الأحزاب والانتخابات.

إلـدرز: إذن على سبيل المثال في حالة هولندا، لدينا شيء أشبه بالتعداد السكاني. حيث إنّ المرء مجبر على الإجابة عن أسئلة في استمارات رسمية. فهل يمكن أن تطلق مصطلح العصيان المدني لو رفض أحدهم ملء هذه الاستمارات؟

تشومسكي: صحيح. سأكون حذرًا قليلًا في هذا، وبالرجوع إلى نقطة مهمة جدًّا طرحها السيد فوكو فإنه ليس على المرء بالضرورة أن يسمح للدولة بتعريف ما هو الشرعي. فالدولة لديها السلطة لفرض مبدأ محدّد لما هو شرعي، ولكن السلطة لا تتضمَّن العدالة ولا حتى الصواب؛ وبالتالي ربما تُعَرِّف الدولة شيئًا على أنه عصيان مدني وتكون مخطئة في ذلك.

ففي الولايات المتحدة مثلًا تقول الدولة إن تعطيل قطار ذخيرة متوجِّه إلى فيتنام - لنفترض ذلك - هو عصيان مدني؛ والدولة مخطئة في تعريف هذا على أنه عصيان مدني لأنه شرعي وسليم ويجب أن يتم. فإنه من الصواب أن تقوم بأفعال تمنع التصرفات الإجرامية للدولة، مثلما هو صواب أن تتجاوز قواعد المرور من أجل أن تمنع جريمة قتل.

إن كانت سيارتي متوقِّفة أمام ضوء إشارة المرور الأحمر، ثم قدتها أثناء الضوء الأحمر لأمنع مثلًا شخصًا ما من استخدام سلاح آلي موجه لمجموعة من الناس، فهذا بالطبع ليس فعلًا غير شرعي، إنه فعل ملائم وصحيح؛ ولا يوجد قاض عاقل سيحكم عليك بسبب هذا الفعل.

وبشكل مشابه، فإنّ هناك الكثير مما تُعَرّفه سلطات الدولة على

أنه عصيان مدني وهو فعليًا ليس عصيانًا مدنيًا بل هو شرعي في الحقيقة وسلوك اضطراري يتجاوز أوامر الدولة التي قد تكون شرعية أو غير شرعية.

فعلى المرء إذن أن يكون حذرًا بعض الشيء قبل أن يطلق على الأشياء أنّها غير شرعية، على ما أعتقد.

فوكو: نعم، ولكني أود أن أطرح عليك سؤالًا؛ عندما ترتكب فعلًا غير قانوني في الولايات المتحدة، هل تبرره بمصطلحات العدالة أم بمصطلحات شرعية عليا، أم هل تبرره بضرورة النضال الطبقي الذي هو جوهري حاليًا للبروليتاريا في نضالها ضد الطبقة الحاكمة؟

تشومسكي: حسنًا، أود أن أتخذ وجهة النظر التي تتخذها المحكمة الأمريكية العليا، وربما بقية المحاكم في هذه الحالة؛ أي أن أحاول تسوية هذه القضية في أضيق أرضية ممكنة. سأعتقد أنه في النهاية سيكون هناك معنى كبير في العديد من الحالات لأن تتصرف ضد المؤسسات الشرعية في مجتمع معين، وإن كنت تضرب أثناء ذلك مصادر السلطة والقمع في المجتمع.

ولكن القانون القائم يمثل قيمًا إنسانية محددة إلى درجة كبيرة، وهي قيم إنسانية محترمة. والقانون القائم إن تم تفسيره بشكل صحيح يسمح بالكثير مما تطلب الدولة ألا تفعله. وأنا أعتقد أنه من المهم أن تُستَغل مساحات القانون المصوغة جيدًا، وبالتالي ربما تتصرف بشكل مباشر ضد هذه المساحات من القانون التي تقر ببساطة نسقًا ما للسلطة.

فوكو: كان سؤالي هو: عندما ترتكب عملًا غير شرعي بشكل واضح...

تشومسكي:... عمل أعتبره أنا غير شرعي، وليست الدولة وحدها التي تعتبره كذلك.

فوكو: لا، لا، حسنًا، الدولة...

تشومسكي: الذي تعتبره الدولة غير شرعي...

فوكو:... تعتبره الدولة غير شرعي، هل ترتكب هذا الفعل من أجل العدالة المثالية، أم من أجل أن النضال الطبقي يعتبر هذا مفيدًا وضروريًّا؟ هل تحيل إلى العدالة المثالية؟ تلك هي مشكلتي.

تشومسكي: مرة أخرى، كثيرًا ما أفعل شيئًا تعتبره الدولة غير شرعي، وأعتبره أنا شرعيًّا: أي أعتبر الدولة مجرمة. ولكن في بعض المواقف لا يكون هذا صحيحًا. دعني أكون واضحًا في هذا وأنطلق من مساحة الحرب الطبقية إلى الحرب الإمبريالية، إذ يكون الموقف أسهل وأوضح.

خذ القانون الدولي، إنه أداة ضعيفة جدًّا كما نعرف، ولكنها تتضمن مع ذلك مبادئ مثيرة للاهتمام جدًّا. حسنًا، القانون الدولي هو من جوانب عديدة أداة القوي، إنه من صياغة الدول وممثليها. وفي التطور القائم الحاضر للقانون الدولي، لا توجد مشاركة للحركات الجماهيرية للفلاحين.

بنية القانون الدولي تعكس هذه الحقيقة؛ أي أن القانون الدولي يسمح بمساحة واسعة جدا من التدخل العنيف في دعم بنى السلطة القائمة التي تُعَرِّف نفسها على أنها دول، في مواجهة مصالح كتل من الشعوب تنظم نفسها في مواجهة الدول.

الآن هذا نقص أساسي في القانون الدولي وأظن أن المرء تتاح له التبريرات في مواجهة هذا الجانب من القانون الدولي لكونه غير

مقبول، وهو غير مقبول أكثر من الحق الإلهي للملوك. إنه ببساطة أداة للقوي لاستعادة سلطته.

ولكن في الحقيقة ليس هذا التعبير الوحيد للقانون الدولي. في الحقيقة هناك عناصر مثيرة للاهتمام في القانون الدولي، متضمنة على سبيل المثال في مبادئ نوريمبرج ووثيقة الأمم المتحدة[1]، التي تسمح في الحقيقة، وكما أعتقد، بأن تطلب من المواطنين أن يتصرفوا ضد دولتهم بطرق ستعتبرهم فيها الدولة - بشكل كاذب - مجرمين. ومع ذلك هم يتصرفون بشكل قانوني، لأن القانون الدولي يحصل أيضًا أن يحظر التهديد أو استخدام القوة في الشؤون الدولية، باستثناء مواقف قليلة جدًّا، وليس منها حرب فيتنام على سبيل المثال. وهذا يعني أنه في حالة حرب فيتنام التي تهمني بصفة خاصة، تتصرف الدولة الأمريكية بطريقة إجرامية. وللناس الحق في إيقاف المجرم ومنعه من ارتكاب الجريمة. ولا يعني إن حدث واعتبر المجرم فعلك غير شرعي حينما أردت أن توقفه، أن يكون فعلك غير شرعي.

حالة واضحة تمامًا هي الحالة القائمة نتيجة تسريب أوراق البنتاجون[2] التي أفترض أنك تعلم بها.

(1) مبادئ نورمبرج هي مبادئ وضعتها اللجنة القانونية بالأمم المتحدة وهي تحدد طبيعة جريمة الحرب معتمدة على محاكمات نورمبرج لأعضاء الحزب النازي الألماني التي تبعت الحرب العالمية الثانية؛ أما وثيقة الأمم المتحدة فهي المعاهدة التي أسست منظمة الأمم المتحدة الحالية والتي وُقِّعَتْ عام 1945 بعد الحرب العالمية الثانية.

(2) أوراق البنتاجون هي وثائق وزارة الدفاع الأمريكية المتعلقة بالتورط العسكري في فيتنام منذ عام 1945 وحتى عام 1967، والتي سربتها جريدة النيويورك تايمز عام 1971؛ تدل الوثائق على أن الرؤساء الأمريكان في هذه الفترة ضللوا الرأي العام الأمريكي بقصص مختلفة عن نياتهم في العمليات العسكرية في فيتنام، وكان أحد أهم المقاصد الحقيقية =

اختُصِر الأمر في المصالح ونُسِيَت الشرائع، ما يحدث هو أن الدولة تحاول أن تقاضي الناس لأنهم كشفوا جرائمها. هذا ما وصل إليه الأمر.

الآن، هذا عبثي كما هو واضح، وعلى المرء ألا يوجّه انتباهه على الإطلاق إلى هذا التشويه لأي عملية قضائية معقولة. وأكثر من ذلك، أعتقد أنه حتى النظام القانوني القائم يشرح سبب عبثيته. وإن لم يشرح ذلك، علينا إذن أن نعارض نسق القانون.

فوكو: إذن باسم العدالة الأنقى تنتقد عمل العدالة؟

هناك سؤال مهم. صحيح أنه في كل النضالات الاجتماعية كان هناك سؤال «العدالة». لأطرح ذلك بشكل أدق، الصراع ضد العدالة الطبقية، وضد الظلم، كان دومًا جزءًا من الصراع الطبقي: أن تستبعد القضاة، أن تغير المحاكم، أن تعفو عن المدانين، أن تفتح السجون، كان دومًا جزءًا من التحولات الاجتماعية في اللحظة التي يصبح الناس فيها عنيفين بشكل محدود. في الوقت الحاضر في فرنسا عمل العدالة والبوليس هو هدف للكثير من الهجومات ممَّن نطلق عليهم «اليساريين». ولكن إن كانت العدالة في خطر في النضال، وهي أداة للسلطة، فإنه ليس من المأمول في هذا المجتمع أو غيره، أن يُجازَى الناس في النهاية يومًا ما، وفقًا لمؤهلاتهم ويعاقبون وفقًا لأخطائهم. بدلًا من التفكير في النضال الطبقي بمصطلحات «العدالة» على المرء أن يؤكد على العدالة بمصطلحات النضال الطبقي.

---

= للحرب هو تجنب الهزيمة المذلة لأمريكا في الحرب. حاولت الإدارة الأمريكية آنذاك مقاضاة جريدة النيويورك تايمز لتسريبها الوثائق بتهمة تهديد الأمن القومي.

تشومسكي: نعم، ولكن بالتأكيد أنت تعتقد أن دورك في الحرب هو دور عادل، أنك تحارب في حرب عادلة، لتجلب مفهومًا من مجال آخر. وهذا مهم كما أعتقد. إن فكرت أنك تحارب حربًا غير عادلة، لن يكون بإمكانك اتباع منطق العقل.

أود أن أعيد صياغة ما قلته. يبدو لي أن الفرق ليس بين الشرعية والعدالة المثالية؛ إنما بالأحرى بين الشرعية والعدالة الأفضل.

سأتفق أننا بالتأكيد لسنا في موقف لخلق نسق من العدالة المثالية، مثلما نحن لسنا في موقف لخلق مجتمع مثالي في أذهاننا. نحن لا نعرف بما يكفي، ونحن محدودون جدًّا ومتعسِّفون جدًّا إلى جانب كل الأمور الأخرى. ولكننا - وعلينا أن نتصرف كبشر حساسين ومسؤولين في هذا الموقف - في موقف للتخيل والتحرك في اتجاه خلق مجتمع أفضل، بالتأكيد سيكون له نواقصه. ولكن إن قارن المرء بين النظام الأفضل والنظام القائم دون أن نخطيء بالتفكير في أن نظامنا الأفضل هو النسق المثالي، أعتقد أنه يمكننا إثارة الجدل كالتالي:

إن مبدأ الشرعية ومبدأ العدالة ليسا متطابقين؛ لكنهما ليسا متمايزين تمامًا أيضًا. طالما أن الشرعية تتضمَّن العدالة بمعنى العدالة الأفضل. وبالإشارة إلى مجتمع أفضل، فإنه علينا أن نتبع القانون ونطيعه، ونجبر الدولة على الامتثال للقانون ونجبر الشركات الكبرى على الامتثال للقانون، ونجبر البوليس على الامتثال للقانون، إن كانت لدينا القوة لفعل ذلك.

بالطبع في هذه السياقات حيث يحدث أن النظام الشرعي لا يقدم مجتمعًا أفضل، بل تقنيات للقمع تُضَمَّن في نظام أوتوقراطي

محدَّد، فإنه يجب على الإنسان العاقل أن يواجهها ولا يعطيها اعتبارا، على الأقل من حيث المبدأ؛ ربما لا يفعل ذلك في الحقيقة لسبب ما.

فوكو: ولكني أود فقط أن أرد على جملتك الأولى التي قلت فيها إنك لو لم تعتبر الحرب التي تشنها ضد البوليس عادلة، فأنت لن تشنها.

أود أن أرد عليك بعبارات سبينوزا وأقول إن البروليتاريا لا تشن حربًا ضد الطبقة الحاكمة لأنها تعتبرها مجرد حرب عادلة، بل تقوم بحرب ضد الطبقة الحاكمة لأنها تريد لأول مرة في التاريخ أن تستولي على السلطة. ولأنها ستمحو سلطة الطبقة الحاكمة، ولذلك تَعتبِر مثل هذه الحرب عادلة.

تشومسكي: حسنًا، أنا لا أتفق مع ذلك.

فوكو: يشن المرء الحرب لينتصر، وليس لأنها عادلة.

تشومسكي: أنا لا أوافق شخصيًّا على هذا.

على سبيل المثال إن تكوّنت لديّ قناعة بأن حصول البروليتاريا على السلطة سيقود إلى دولة بوليسية إرهابية، سيتم فيها تدمير الحرية والكرامة والعلاقات الإنسانية السليمة، فإنني لن أرغب في أن تستولي البروليتاريا على السلطة. في الحقيقة السبب الوحيد للرغبة في مثل هذا الشيء، كما أعتقد، هو أن المرء يظن بشكل صحيح أو خاطئ أن هناك قيمًا إنسانية أساسية سيتم الوصول إليها مع هذا الانتقال للسلطة.

فوكو: عندما تستولي البروليتاريا على السلطة، ربما يكون من الممكن جدًّا أن تطبق البروليتاريا سلطتها العنيفة والديكتاتورية وحتى الدموية على الطبقات التي انتصرت عليها لتوها. أنا لا أرى كيف يمكن أن يعترض أحد على هذا.

ولكن إن سألتني ماذا سيكون الوضع إن طبَّقت البروليتاريا سلطتها الدموية والطاغية والظالمة على نفسها، سأقول عندئذ أن هذا سيحدث فقط إن لم تستولِ البروليتاريا في الحقيقة على السلطة، ولكن إن سيطرت على السلطة طبقة من غير البروليتاريا، أي مجموعة من الناس من داخل البروليتاريا تكون بيروقراطية، أو عناصر برجوازية صغيرة.

تشومسكي: حسنًا، أنا لا أشعر بالرضا على الإطلاق عن هذه النظرية عن الثورة لأسباب كثيرة، أسباب تاريخية وغير تاريخية. ولكن إن قبل المرء النظرية من أجل استمرار الجدل، ستظل النظرية مناسبة للبروليتاريا للاستيلاء على السلطة وممارستها بطريقة عنيفة ودموية وغير عادلة، لأنه من المزعوم، وفي رأيي أنه زعم خاطئ، أن هذا سيقود إلى مجتمع أكثر عدالة، ستتلاشى فيه الدولة، وتكون فيه البروليتاريا طبقة عالمية وهكذا. إن لم يُقابِل ذلك تبرير مستقبلي، سيكون مبدأ الديكتاتورية الدموية والعنيفة للبروليتاريا غير عادل بالتأكيد. الآن هذه قضية أخرى، ولكني متشكك جدًّا من فكرة ديكتاتورية البروليتاريا العنيفة والدموية، خاصة عندما يعبر عنها الممثلون المعينون ذاتيًّا للحزب الطليعي[1]، الذين لدينا عنهم خبرة تاريخية كافية، وربما يتم التنبؤ مسبقًا بأنهم سيكونون ببساطة الحكام الجدد في مجتمعنا.

فوكو: نعم، ولكني لم أكن أتحدَّث عن سلطة البروليتاريا، التي ستكون

(1) Vanguard Party الاتجاه الطليعي في الفكر اليساري، وهم المجموعة التي تملك وعيا طبقيا في البروليتاريا تقود الطبقة العاملة في مواجهة أعدائها. وأحيانا ما يُنتقد هذا الفكر باعتباره سلطويا تجاه البروليتاريا الحقيقية.

في ذاتها سلطة غير عادلة؛ أود أن أقول إن سلطة البروليتاريا يمكن أن تتضمَّن - في فترة محدَّدة - صراعًا عنيفًا ومطولًا ضد الطبقة الاجتماعية التي لم يتأكد انتصارها وفوزها عليها كليًّا.

تشومسكي: حسنًا، انظر، أنا لا أقول إن هناك مطلقًا... على سبيل المثال أنا لست سلاميًّا ملتزمًا، ولا أدّعي خطأ استخدام العنف في كل الظروف المتخيلة، على الرغم من أن استخدام العنف هو أمر غير عادل بمعنى ما. أعتقد أنه على المرء أن يُقدِّر أشكال العدالة النسبية.

ولكن استخدام العنف وخلق مستوى ما من الظلم يمكن أن يُبرَّر فحسب على أساس الزعم أو التقدير - الذي يجب أن يُنَفَّذ دومًا بجدية تامة وبقدر كبير من التشكك - بأن العنف يُمارَس من أجل الوصول إلى نتيجة أكثر عدلًا. إن لم يكن هذا الأساس موجودًا فإن العنف يكون غير أخلاقي تمامًا في رأيي.

فوكو: أنا لا أظن ذلك طالما يتعلق بالهدف الذي تقصده البروليتاريا في ذاتها بقيادة النضال الطبقي؛ سيكون من الكافي القول إنها عدالة أعظم في ذاتها. ما ستصل إليه البروليتاريا بإقصاء الطبقة القائمة على السلطة والاستيلاء على السلطة ذاتها، هو بالضبط قمع لسلطة الطبقة في العموم.

تشومسكي: حسنًا، ولكن هذا التبرير الأبعد.

فوكو: هذا تبرير ولكن المرء لا يتحدَّث بمصطلحات العدالة ولكن بمصطلحات السلطة.

تشومسكي: ولكن هذا يمضي بمصطلحات العدالة، طالما أن النهاية التي سيتم الوصول إليها يُزعَم أنها نهاية عادلة.

لا يوجد لينيني أو أي أحد يجرؤ على القول: «نحن البروليتاريا لدينا الحق في الاستيلاء على السلطة ثم رمْي كل الآخرين في المحارق». إن كانت هذه نتيجة استيلاء البروليتاريا على السلطة، بالطبع لن يكون هذا ملائمًا.

الفكرة عندي هي - ولهذه الأسباب ذكرت أنني متشكك تجاهها - أن فترة الديكتاتورية العنيفة، أو ربما الديكتاتورية العنيفة والدموية، مُبَرَرة لأنها ستؤدي إلى خنق الطبقة القامعة وإنهائها، ويكون من المناسب الوصول إلى هذه النهاية في الحياة الإنسانية وبسبب هذا التأهيل النهائي ربما يكون المشروع كله مبررًا. أمّا إن كان الأمر كذلك في الحقيقة أو لا فهذه قضية أخرى.

فوكو: سأكون نيتشويًّا قليلًا تجاه ذلك، إن سمحت لي؛ بعبارة أخرى، يبدو لي أن فكرة العدالة في ذاتها فكرة مخترعة في النهاية وتُستَخدَم في أنماط مختلفة من المجتمعات كأداة لسلطة سياسية واقتصادية محدَّدة أو كسلاح ضد هذه السلطة. ولكن يبدو لي أن فكرة العدالة ذاتها على أي حال تعمل داخل مجتمع من الطبقات كزعم للطبقة المقموعة وكتبرير لها.

تشومسكي: أنا لا أوافق على هذا.

فوكو: وفي المجتمع غير الطبقي، لست متأكدًا أننا سنظل نستخدم هذا المفهوم عن العدالة.

تشومسكي: حسنًا، هنا أنا أخالفك تمامًا. أعتقد أن هناك نوعًا ما من الأساس المطلق - إن ضغطت عليَّ كثيرًا سأقع في مشكلة، لأنني لا أستطيع تحديده - وهو كامن في النهاية في الصفات الإنسانية الأساسية، بالمصطلحات التي تتأسس عليها فكرة العدالة "الواقعية".

أظن أنه من التسرُّع جدًّا أن نصف أنساق العدالة لدينا بأنها مجرَّد أنساق للقمع الطبقي؛ لا أعتقد أنها كذلك. أظن أنها تجسد أنساق القمع الطبقي وعناصر لأنواع أخرى من القمع، ولكنها تُجَسِّد أيضًا نوعًا من البحث عن مبدأ إنساني قَيِّم وحقيقي للعدالة والاحترام والحب والطيبة والتعاطف التي أظن أنها حقيقية.

وأعتقد أنه في أي مجتمع مستقبلي، ولن يكون بالطبع مجتمعًا مثاليًّا، ستكون لدينا المبادئ نفسها مجدَّدًا، تلك التي نتمنى أن تأتي قريبًا وتتضمَّن دفاعًا عن الحاجات الإنسانية الأساسية، مثل تلك المتعلقة بالتماسك والتعاطف أو أي شيء آخر، ولكن من المحتمل أنها ستظل تنعكس في نوع ما من عدم المساواة وعناصر من القمع للمجتمع القائم.

ولكن أعتقد أن ما تصفه يصلح فقط لنوع مختلف تماما من المواقف.

على سبيل المثال دعنا نأخذ حالة الصراع الأهلي. هناك مجتمعان، كل منهما يحاول أن يهدم الآخر. ولا يُطرح هنا سؤال عن العدالة. السؤال الوحيد الذي يُطرح هو مع أي طرف ستقف؟ هل ستدافع عن مجتمعك وتدمر الآخر؟

أعني أنه بشكل محدّد وعلى نحو مجرّد من العديد من المشكلات التاريخية هذا هو ما واجه الجنود الذين كانوا يذبحون بعضهم في خنادق الحرب العالمية الأولى. كانوا يحاربون من أجل لا شيء. كانوا يحاربون من أجل الحق في تدمير بعضهم. وفي هذه الحالة لا يتم طرح سؤال العدالة.

وبالطبع كان هناك أناس عاقلون، معظمهم في السجن، مثل كارل

ليبكنشت[1] على سبيل المثال، الذي أشار إلى ذلك وسُجِن لأنه فعل ذلك، أو برتراند راسل، إن أخذنا مثالًا من الجانب الآخر. كان هناك إذن أناس فهموا أنه لا يوجد هدف لهذه المذبحة المشتركة بمصطلحات أي نوع من العدالة وكان عليهم أن يدعوا لإيقافها.
ساعتها تم اعتبار هؤلاء الناس مجانين أو مجاذيب أو مجرمين أو أي شيء آخر، ولكنهم بالطبع كانوا العقلاء الوحيدين الموجودين.
وفي مثل هذه الحالة، في النوع الذي تصفه، حيث لا يكون هناك سؤال العدالة، وإنما فقط سؤال من يفوز في النضال حتى الموت، أظن أن رد الفعل الإنساني المناسب هو أن تدعو إلى التوقُّف وألاّ تتخذ أي موقف، حاول فقط أن توقف ما يحدث، وإن فعلت ذلك فبالطبع سيُلقى بك في السجن على الفور أو سيتم قتلك أو أي شيء من هذا القبيل، هذا قَدَر العديد من الناس العاقلين.
ولكني لا أعتقد أن هذا هو الموقف المثالي في الشؤون الإنسانية، ولا أعتقد أن هذا هو الموقف في حالة الصراع الطبقي أو الثورة الاجتماعية. في هذه الحالة أظن أن المرء يستطيع، بل عليه، أن يقدم حُجّة، وإن لم يستطِع تقديم حجة عليه أن ينقطع عن النضال. عليك أن تقدم الحجة التي تجعل الثورة الاجتماعية التي تسعى إليها أن تنتهي بالعدالة، أن تنتهي بإدراك الحاجات الإنسانية الأساسية، لا أن تنتهي فقط بوضع مجموعة أخرى في السلطة لأنهم يريدون ذلك.

فوكو: حسنًا هل لديَّ وقت للإجابة؟

---

(1) Karl Liebknecht (1871-1919) اشتراكي ألماني اشتهر بمعارضته للحرب العالمية الأولى في البرلمان الألماني، وسُجن بتهمة الخيانة العظمى بسبب معارضته للحرب.

إلدرز: نعم.

فوكو: كم من الوقت؟ لأن...

إلدرز: دقيقتان. (يضحك فوكو).

فوكو: ولكني سأقول إن هذا غير عادل. (يضحك الجميع).

تشومسكي: هو كذلك بالتأكيد.

فوكو: لا، ولكني لا أريد أن أجيب في هذا الوقت القليل. أريد أن أقول ببساطة إننا عندما نطرح هذه المشكلة عن الطبيعة الإنسانية بمصطلحات نظرية، لا يقود هذا إلى جدال بيننا؛ في النهاية نحن نفهم بعضنا جيدًا في هذه المشكلات النظرية.

من جهة أخرى، عندما ناقشنا مشكلة الطبيعة الإنسانية والمشكلات السياسية، ظهرت الاختلافات بيننا. وعلى النقيض مما تعتقده، لا يمكنك منعي من الإيمان أن هذه الأفكار عن الطبيعة الإنسانية والعدالة وإدراك ماهية البشر، هي كلها أفكار ومفاهيم تشكلت داخل حضارتنا، داخل نوع من معرفتنا ومن شكل فلسفتنا، ونتيجة ذلك تُشَكِّل جزءًا من نسقنا الطبقي؛ ولا يمكن للمرء - على الرغم من أن هذا مؤسف جدًّا كما يبدو - أن يستخدم هذه الأفكار لوصف الصراع وتبريره. وهو صراع يجب أن يزيل أسس مجتمعنا وسيزيله من حيث المبدأ. هذا استقراء لا أجد له تبريرًا تاريخيًّا. هذه هي النقطة...

تشومسكي: إنها واضحة.

إلدرز: سيد فوكو، إن كنت مضطرًا الوصف مجتمعنا الحقيقي بمصطلحات باثولوجية، فأي نوع من أنواع الجنون يذهلك بشكل أكبر؟

فوكو: في مجتمعنا المعاصر؟

إلدرز: نعم.

فوكو: هل عليَّ أن أقول أي مرض يتأثَّر به مجتمعنا المعاصر بشكل أكبر؟

إلدرز: نعم.

فوكو: تعريف المرض والجنون، وتصنيف الجنون صُنِعا بطريقة ليقصيا من مجتمعنا عددًا محدَّدًا من الناس. إن وَصَف مجتمعنا نفسه بالجنون، سيُقصي نفسه. إنه يتظاهر بفعل ذلك لأسباب الإصلاح الداخلي. لا يوجد أناس أكثر محافظة من هؤلاء الناس الذين يخبرونك أن العالم الحديث مُبتلى بالقلق العصابي أو الفصام. إنها في الحقيقة طريقة ماكرة لإقصاء أناس محدَّدين أو نماذج محدَّدة من السلوك.

بالتالي لا أعتقد أنه يمكن للمرء أن يقول بشكل صحيح إن مجتمعنا مصاب بالفصام أو الرهاب، إلا إذا كان ذلك في سياق مجازي، وفي حال لم يضِف المرء على هذه الكلمات معنى غير نفسي. ولكن إذا دفعتني إلى النهاية، سأقول إن مجتمعنا مبتلى بمرض، مرض غريب جدًّا ومتناقض جدًّا، لا نعرف له اسمًا؛ هذا المرض العقلي له عَرَض غريب جدًّا، هذا العَرَض هو ما جعل المرض العقلي موجودًا. ها هي الإجابة.

إلدرز: حسنا، أعتقد أنه يمكننا أن نفتح باب النقاش فورًا.

الجمهور: سيد تشومسكي، أود أن أسالك سؤالًا واحدًا. في نقاشك استخدمت مصطلح بروليتاريا؛ ماذا تعني بكلمة بروليتاريا في مجتمع متطوِّر جدًّا تكنولوجيًّا؟ أعتقد أن هذه فكرة ماركسية، لا تمثل الحالة الاجتماعية الحقيقية للمشكلات.

تشومسكي: نعم، أعتقد أنك على حق، وهذه واحدة من الأسباب التي

جعلتني أتهرَّب من هذا الموضوع، وأن أقول إنني متشكك جدًّا في الفكرة كلها، لأنني أعتقد أن فكرة البروليتاريا، إن أردت أن تستخدمها، يجب أن يُضفَى عليها تفسير جديد ملائم لظروفنا الاجتماعية الحالية. وفي الحقيقة أود أن أُسقِط الكلمة طالما أنها مُحَمَّلة بدلالات تاريخية محدَّدة، وأفكر بدلًا عن ذلك في الناس الذين يقومون بعمل منتج للمجتمع سواء كان يدويًّا أو ذهنيًّا. أعتقد أنه على هؤلاء الناس أن يكونوا في وضع ينظمون فيه ظروف عملهم، ويحدِّدون غاياته واستخداماته؛ وبسبب تصوُّري للطبيعة الإنسانية، أعتقد أن هذا يشمل في الحقيقة كل الناس بشكل ما. لأنني أعتقد أن أي إنسان غير معوَّق جسديًّا أو عقليًّا - وهنا عليَّ أن أختلف مع السيد فوكو مجددًا، وأن أعبِّر عن اعتقادي أن مفهوم المرض العقلي له صفة مطلقة إلى حدٍّ ما - على الأقل - ليس فقط قادرًا بل هو يصر على القيام بعمل منتج وخلَّاق، إن تهيّأت له الفرصة، ليفعل ذلك.

أنا لم أرَ أبدًا طفلًا لا يريد أن يبني شيئًا بالمكعبات، أو أن يحاول تَعلُّم شيء جديد، أو يقوم بمهمة أخرى. والسبب الوحيد لكون الكبار لا يفعلون الشيء نفسه، كما أفترض هو أنهم يوجَّهون إلى المدرسة والمؤسسات القامعة الأخرى التي تفصلهم عن ذلك.

الآن إن كان الأمر كذلك، يمكن للبروليتاريا أو لأي مصطلح آخر أن يكون عالميًّا، أي يمكن لكل البشر الذين يدفعهم ما أعتقد أنه الحاجة الإنسانية الأساسية بأن يكوِّنوا أنفسهم وأن يكونوا خلاقين، مستكشفين، توَّاقين إلى أن يقوموا بأشياء مفيدة كما تعرف.

**الجمهور**: إن ذكرت هذا المجال، الذي له معنى آخر في الماركسية...

تشومسكي: هذا هو سبب قولي إنه عليَّ أن أُسقِط المفهوم.

الجمهور: أليس من الأفضل أن تستخدم مصطلحًا آخر؟ في هذه الحالة أود أن أطرح سؤالًا آخر: أي المجموعات هي التي ستقوم بالثورة في رأيك؟ هناك مفارقة في التاريخ وهي أنه في هذه اللحظة يطلق المثقفون الشباب - القادمون من طبقات متوسطة وعليا - على أنفسهم بروليتاريين ويقولون إنه عليهم أن ينضموا إلى البروليتاريا. ولكني لا أرى أي بروليتاريين واعين طبقيًّا، وهذا هو المأزق العظيم.

تشومسكي: حسنًا، أعتقد أنك تسأل الآن سؤالًا محددًا متماسكًا وعاقلًا جدًّا.

ليس صحيحًا أن كل الناس في مجتمعنا اليوم يقومون بأعمال مفيدة ومنتجة أو مُرضية ذاتيًّا، ومن الواضح أن هذا بعيد عن الحقيقة، ولكنهم لو قاموا بذات العمل الذي يقومون به ولكن في إطار من الحرية فإنه سيصبح منتجًا ومُرضيًا.

هناك كم كبير من الناس منغمسون في أنواع من العمل، على سبيل المثال الناس المنغمسون في إدارة الاستغلال، أو الناس المنغمسون في صناعة الاستهلاك المصطنع، أو الناس المنغمسون في خلق ميكانيزمات الهدم والقمع، أو الناس الذين لا يُعْطون أي مكان في الاقتصاد الصناعي الراكد، ولكنّ العديد منهم مقصيون من إمكانية العمل المنتج.

وأعتقد أن الثورة - إن كان هذا مناسبًا لك - يجب أن تكون باسم كل البشر، ولكن عليها أن تقاد بواسطة أقسام محدَّدة من البشر، وهؤلاء سيكونون، على ما أعتقد، البشر المنغمسين حقًا في العمل

المنتج للمجتمع. الآن ما الذي سيتغيَّر بالاعتماد على المجتمع. ومجتمعنا هذا يتضمَّن على ما أعتقد العمال المثقفين ويتضمَّن طيفًا من الناس الذي يتحرَّكون بين العمَّال اليدويين والعمَّال المهرة، ثم المهندسين، ثم العلماء، وصولًا إلى الطبقة الكبيرة جدًّا من المهنيين، وإلى العديد من الناس في ما يسمَّى المهن الخدمية وهم الذين يكوّنون حقا الكتلة الطاغية من السكان، على الأقل في الولايات المتحدة، وأنا أفترض أن هذا صحيح هنا أيضًا، وهم سيصيرون الكتلة الأكبر من السكان في المستقبل.

وأعتقد أيضًا أن الطلبة الثوريين - إن كان هذا يناسبك - لديهم دور، دور جزئي: أي، أنه من المهم جدًّا في المجتمع الصناعي المتقدم الحديث أن تُعَرِّف الإنتلجنسيا المدَرَّبة نفسها. من المهم جدًّا أن تسأل إن كانوا سيُعَرِّفون أنفسهم كمديرين اجتماعيين، إن كانوا سيصبحون تكنوقراط أو خدمًا لأي من سلطة الدولة أو السلطة الخاصة، أو بدلًا من ذلك إن كانوا سيُعَرِّفون أنفسهم كجزء من قوة العمل، التي يحصل أنها تقوم بالعمل الفكري.

فإن كان الأمر على الصورة الثانية، بالتالي يستطيعون، وعليهم أن يلعبوا دورًا في الثورة الاجتماعية التقدمية، أما إن كان على الصورة الأولى، فهم جزء من طبقة القامعين.

**الجمهور:** لقدم صُدمت يا سيد تشومسكي بما قلته عن الضرورة العقلية لخلق نماذج جديدة للمجتمع. فواحدة من المشكلات التي تواجهنا ونحن نفعل ذلك في مجموعات الطلبة في أوترخت هي أننا نبحث عن اتساق القيم. وإحدى القيم التي ذكرتها بشكل قد يزيد أو ينقص هي ضرورة تفكيك مركزية السلطة. فالناس

الموجودون في إطار الحدث يجب أن يسهموا في صناعة القرار. هذه هي قيمة تفكيك المركزية والمشاركة. ولكن من جهة أخرى نحن نعيش في مجتمع يجعل من الضروري أكثر فأكثر - أو يبدو أنه يجعل من الضروري أكثر فأكثر - أن تُتَّخذ القرارات على مستوى عالمي. ومن أجل أن يكون هناك توزيع متساو للرفاه، على سبيل المثال، فقد يكون من الضروري أن تتوفّر مركزية أكبر. هذه المشكلات يجب أن تُحَل على مستوى أعلى. حسنًا، هذه واحدة من الأشياء غير المتسقة التي نجدها عند إنشاء نماذجنا عن المجتمع، وعلينا أن نسمع بعضًا من أفكارك عنها.

لديَّ سؤال إضافي صغير - أو ملاحظة بالأحرى - أطرحه عليك وهو: كيف يمكن لك، مع موقفك الشجاع للغاية تجاه حرب فيتنام، أن تتعايش مع مؤسسة مثل معهد ماساشوستس للتكنولوجيا، المعروف جيدًا هنا كواحد من أعظم المتعهدين للحرب والصانعين الفكريين لها؟

تشومسكي: حسنًا، دعني أجاوبك عن السؤال الثاني أولًا، آملًا ألا أنسى السؤال الأول. أوه، لا، سأجيب عن السؤال الأول أولًا؛ ثم ذكِّرني بالثاني إن نسيت.

في العموم أنا أميل لتفكيك المركزية، أنا لا أريد أن أجعل من هذا مبدأ مطلقًا، ولكن السبب في أنني أؤيدها - حتى لو كان هناك من المؤكد هامش من الشك هنا على ما أعتقد - هو أنني سأتخيل في العموم نسقًا من السلطة المركزية التي ستعمل بكفاءة عالية جدًا لمصلحة العناصر الأكثر قوة بداخلها.

إن نسقًا من السلطة قائمًا على تفكك المركز وعلى الاجتماع الحر

سيواجه مشكلة بالطبع، هي مشكلة محددة ذكرتها ومتعلقة بعدم المساواة بوجود منطقة أغنى من الأخرى... إلخ. ولكن تخميني الشخصي أننا أكثر أمانًا إذا وثقنا في أمل أن تكون المشاعر الإنسانية الأساسية المتعلقة بالتعاطف والبحث عن العدل، هي التي تظهر داخل نسق الاجتماع الحر.

أعتقد أننا أكثر أمانًا إذ نأمل في التقدم وفقًا لقاعدة هذه الغرائز الإنسانية أكثر من قاعدة مؤسسات القوة المركزية، التي أعتقد أنها ستتصرف حتمًا لمصلحة مكوناتها السلطوية.

الآن هذا طرح مجرد بشكل ما وعام جدًّا، ولا أريد أن أزعم أن هذه هي القاعدة في كل الظروف، ولكنني أعتقد أن هذا مبدأ مؤثر في كثير من الظروف.

بالتالي أعتقد مثلًا أن الولايات المتحدة الليبرالية الاشتراكية الديمقراطية ستميل لتقديم مساعدة جوهرية للاجئين من شرق باكستان[1] أكثر من نسق السلطة المركزية التي تعمل أساسًا لمصلحة الشركات العابرة للقارات. وأنت تعلم أنني أعتقد أن الأمر نفسه صحيح في العديد من الحالات الأخرى. ولكن يبدو لي أن هذا المبدأ يستحق بعض التفكير على الأقل.

بالنسبة إلى الفكرة، التي يبدو أنها كامنة في سؤالك على أي حال - وهي فكرة كثيرًا ما يتم التعبير عنها - بأنّ هناك بعض المحتمات التقنية، وبعض مِلكيات المجتمع المتقدم تكنولوجيًا التي تتطلّب سلطة مركزية وصناعة قرار - والعديد من الناس يقولون ذلك منذ

(1) الإشارة للاجئين البنغاليين أثناء الحرب الباكستانية الهندية عام 1971.

روبرت مكنمارا[1] ومَن بعده – وبقدر ما أرى فهذا هذيان تام، وأنا لا أرى أية حجة تؤيِّد ذلك.

يبدو لي أن التكنولوجيا الحديثة، كتكنولوجيا معالجة البيانات أو الاتصال وغيرها، فيها بالضبط تضمينات مضادة. إنها تتضمَّن أن المعلومات الملائمة والفهم الملائم يمكن أن يستحضرهما أي شخص سريعًا. ولا حاجة لأن تتركز في أيدي مجموعة صغيرة من المديرين الذين يتحكَّمون في المعرفة كلّها وفي كل المعلومات وفي كل عمليات صناعة القرار. أعتقد إذن أن التكنولوجيا بإمكانها أن تُحَرِّر، فالتكنولوجيا تتميَّز بملكة يمكن بها التحرر؛ لكنّها تحوَّلت كأي شيء آخر، ومثل العدالة، إلى أداة للقمع بسبب حقيقة أن السلطة موزعة بشكل سيئ. ولا أعتقد أن هناك أي شيء في التكنولوجيا الحديثة أو مجتمع التكنولوجيا الحديثة يمكن أن ينحرف عن طريق تفكيك مركزية السلطة، فالأمر على العكس من ذلك تمامًا.

أمّا بالنسبة إلى النقطة الثانية، فهناك جانبان: الأول هو سؤال كيف يتسامح معهد ماساشوستس للتكنولوجيا معي، والسؤال الآخر كيف أتسامح مع معهد ماساشوستس للتكنولوجيا. (ضحك)

حسنًا، بالنسبة إلى سؤال كيف يتسامح معهد ماساشوستس للتكنولوجيا معي، مرة أخرى أعتقد أنه ليس على المرء أن يكون مفرطًا في التخطيطية، صحيح أن معهد ماساشوستس للتكنولوجيا هو معهد رئيس في بحوث الحرب. ولكن صحيح أيضًا أنه يجسد

(1) Robert McNmara (1916–2009) رجل أعمال أمريكي ووزير الدفاع في أمريكا في الفترة من عام 1961 حتى 1968.

قيمًا ليبرالية مهمة جدًّا، وهي على ما أعتقد متغلغلة بعمق في المجتمع الأمريكي، وكذلك في العلم لحسن الحظّ. إنها غير متغلغلة بما يكفي لإنقاذ الفيتناميين، ولكنها متغلغلة بعمق بما يكفي لمنع كوارث أسوأ.

وهنا، فيما أعتقد، على المرء أن يشرح قليلًا. فهناك إرهاب إمبريالي وعنف، وهناك استغلال، وهناك عنصرية، والعديد من الأشياء التي تماثلها. ولكن هناك أيضًا اهتمامًا حقيقيًّا، مشاركًا لها، بحقوق الفرد من النوع المُجَسَّد في وثيقة الحقوق[1] على سبيل المثال، التي هي تعبير عن القمع الطبقي ببساطة، لكنها أيضًا تعبير عن ضرورة الدفاع عن الفرد في مواجهة سلطة الدولة.

فكل هذه الأشياء مترابطة والأمر ليس بسيطًا، فهو ليس شرًّا كله ولا خيرًا كله. هذا هو التوازن الخاص المشترك الذي يجعل معهدًا ينتج أسلحة الحرب مستعدًا للتسامح في الحقيقة، بل وتشجيع شخصًا منغمسًا في العصيان المدني ضد الحرب بطرق عدة.

أمَّا بخصوص كيف أتسامح مع معهد ماساشوستس للتكنولوجيا، هذا يطرح سؤالًا آخر.

هناك أشخاص يحاججون، وأنا لم أفهم أبدًا منطقهم، بأن الراديكالي عليه أن يفصل نفسه عن المؤسسات القامعة. منطق هذه الحجة يقول إنه لم يكن على كارل ماركس أن يدرس بالمتحف البريطاني الذي كان على الرغم من كل شيء رمزًا لأكثر الإمبرياليات فظاعة في العالم والمكان الذي تجمَّعت فيه كل كنوز الإمبراطورية من اغتصاب المستعمرات.

(1) الإشارة إلى وثيقة الحقوق الأمريكية التي تتضمن عشرة تعديلات على الدستور لحماية الحريات الشخصية.

ولكن كارل ماركس كان على حق تمامًا عندما درس في المتحف البريطاني، كان على حق في استخدام المصادر وفي الحقيقة استخدام القيم الليبرالية للحضارة التي كان يحاول أن يتجاوزها، ويواجهها. وأظن أن الأمر نفسه ينطبق عليَّ في هذه الحالة.

**الجمهور:** ولكن ألا تخشى أن وجـودك في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا يمنحهم نوعًا من راحة الضمير؟

**تشومسكي:** أنا لا أرى كيف يكون هذا. أعني، أعتقد أن وجودي بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا يتيح المساعدة بشكل هامشي، لا أعرف قدره، على زيادة نشاط الطلبة في مواجهة العديد من الأشياء التي يقوم بها معهد ماساشوستس للتكنولوجيا كمؤسسة. على الأقل أنا آمل أنا هذا ما يحدث.

**الجمهور:** أود أن أعود إلى سؤال المركزية. قلت إن التكنولوجيا لا تناقض تفكيك المركزية، ولكن المشكلة هي: هل يمكن للتكنولوجيا أن تناقض نفسها، وتأثيراتها وغير ذلك؟ ألا تعتقد أنه من الممكن أن يكون من الضروري أن تكون هناك منظمة مركزية يمكنها أن تنتقد تأثير التكنولوجيا في العالم كله؟ وأنا لا أرى كيف يمكن أن يوجد هذا في مؤسسة تكنولوجية صغيرة.

**تشومسكي:** حسنًا، ليس لديَّ شيء ضد تَشارُك المجموعات الحرة الفيدرالية؛ وبهذا المعنى تكون المركزية، والتشارك والتواصل والجدال والمناظرة، كلها قادرة على الوجود، وقادرة على النقد، إن كان هذا يرضيك. ما أتحدث عنه هو مركزية السلطة.

**الجمهور:** ولكن السلطة ضرورية بالطبع، لتمنع على سبيل المثال بعض المؤسسات التكنولوجية من القيام بعمل لن يفيد سوى الشركة التابعة لها.

تشومسكي: نعم ولكن ما أناقشه هو: إن كان لدينا الخيار بين الثقة في السلطة المركزية لصناعة القرار الصحيح في هذا الأمر، أو الثقة في المجموعات الحرة للمجتمعات التحررية لصناعة مثل هذا القرار. أنا سأميل بالأحرى للثقة في الأخيرة. والسبب هو أنني أعتقد أنها يمكن أن تستخدم لمضاعفة الغرائز الإنسانية السليمة بينما نسق السلطة المركزية سيميل بشكل عام لتقوية الغرائز الإنسانية الأسوأ؛ أي غرائز الجشع والهدم والاستحواذ على السلطة وتدمير الآخرين. إنها أنواع الغرائز التي تظهر وتعمل في ظروف تاريخية محدَّدة، وأعتقد أننا نريد أن نخلق نوعًا من المجتمع يتم قمعه واستبداله بآخر يتمتَّع بغرائز أكثر صحة.

الجمهور: أرجو أن تكون على حق.

إلدرز: حسنًا سيداتي وسادتي، أعتقد أن المناظرة يجب أن تنتهي هنا. سيد تشومسكي، سيد فوكو، أشكركما كثيرًا على مناقشتكما ذات التأثير الكبير على الأسئلة الفلسفية والنظرية بالإضافة إلى الأسئلة السياسية في المناظرة، سواء بالنسبة إليَّ أو بالنسبة إلى الجمهور، هنا أو في البيوت.

# 2

## السياسة

### نعوم تشومسكي

ميتسو رونا: للمفارقة، تبدو كتاباتك السياسية وتحليلاتك للأيديولوجيا الإمبريالية الأمريكية معروفة في فرنسا تمامًا كما في الولايات المتحدة، أكثر من منهجك الذي صنعته: النحو التوليدي. هذا يطرح سؤالًا: هل تعتقد أن هناك رابطًا بين نشاطاتك العلمية – دراسة اللغة – ونشاطاتك السياسية؟ في مناهج التحليل، على سبيل المثال؟

نعوم تشومسكي: إن كان هناك رابط، فهو بالأحرى على المستوى المجرَّد. أنا لا أملك مدخلًا لأي مناهج تحليل غير اعتيادية، والمعرفة الخاصة التي لديَّ والتي تتعلَّق باللغة ليس لها علاقة مباشرة بالموضوعات السياسية والاجتماعية. كل شيء كتبته عن هذه الموضوعات كان من الممكن أن يكتبه شخص آخر. لا توجد أي صلة مباشرة بين نشاطاتي السياسية، الكتابة وخلافه، والعمل المتعلِّق ببنية اللغة، على الرغم من أنهما بمعيار ما ربما مستخرجان من افتراضات شائعة محدَّدة ومواقف متعلِّقة بالجوانب الأساسية من الطبيعة البشرية. التحليل النقدي في الساحة الأيدولوجية يبدو

لي مسألة مستقيمة جدًّا بالمقارنة مع المقاربة التي تتطلَّب مستوى من التجريد المفهومي. بالنسبة إلى تحليل الأيديولوجيا، الذي يسيطر عليَّ كثيرًا، يكفي بشكل عام أن يكون لديك القليل من انفتاح العقل، والذكاء العادي والتشكك الصحِّي.

على سبيل المثال خذ السؤال عن دور النخبة في مجتمع مثل مجتمعنا؛ هذه الطبقة الاجتماعية التي تضم المؤرخين، والدارسين، الصحفيين، المعلقين السياسيين... إلخ، تأخذ على عاتقها تحليل صورة ما للواقع الاجتماعي وتقديمها. وهم بسبب تحليلاتهم وتفسيراتهم، يعملون وسطاء بين الحقائق الاجتماعية ومجموع البشر: إنهم يخلقون تبريرًا أيديولوجيًّا للممارسة الاجتماعية. انظر إلى عمل المتخصصين في الشؤون المعاصرة وقارن تفسيرهم للأحداث، قارن ما يقولونه بعالم الحقيقة. ستجد عادة تشعُّبًا نَسَقيًّا كبيرًا. بالتالي يمكنك أن تخطو خطوة أخرى وتحاول أن تفسِّر هذه التشعُّبات، واضعًا في الاعتبار الموقف الطبقي للنخبة.

إن لمثل هذا التحليل بعض الأهمية على ما أعتقد، ولكن المهمة ليست صعبة جدًّا، والمشكلات التي تُثار لا يَبدو لي أنها تَطرَح الكثير من التحدي الفكري. بقليل من الدراسة والمتابعة، يمكن لأي أحد يرغب في تحرير نفسه من نسق الأيديولوجيا المشتركة والبروباجندا أن يكون مستعدًّا فعليًّا لأن يرى أحوال التشوه التي تطَوِرها القطاعات المهيمنة من النخبة. كل الناس قادرين على فعل ذلك. إن كان هذا التحليل يمضي بشكل محدود، فهذا بسبب - وهو سبب شائع - أن التحليل الاجتماعي والسياسي أُنتِج ليدافع عن المصالح الخاصة أكثر منه ليسرد الأحداث الحقيقية.

بالضبط بسبب هذا الميل، على المرء أن يحذر من الانطباع الذي

يقول إن المثقفين المؤهلين بتدريب خاص هم وحدهم القادرون على مثل هذه العمل التحليلي، هذا الشيء خاطئ في كل الأحوال. في الحقيقة هذا ما تريد النخبة منا أن نظنه غالبًا: إنهم يتظاهرون بأنهم في مجتمع غامض لا يمكن أن يدخله الناس البسطاء. ولكن هذه العلوم الاجتماعية بشكل عام، وتحليل الشؤون المعاصرة بشكل خاص، يمكن أن تكون مفهومة لأي أحد يود أن يهتم بهذه المسائل. التعقيد والعمق والغموض المزعومين لهذه الأسئلة هي جزء من الوهم الذي يشيعه نسق التحكم الأيدولوجي، الذي يستهدف جعل هذه الموضوعات تبدو بعيدة عن عموم الجماهير، وأن يقنعهم بعدم قدرتهم على تنظيم شؤونهم الخاصة أو فهم العالم الاجتماعي الذي يعيشون فيه دون معلمين ووسطاء. لهذا السبب وحده على المرء أن يكون حريصًا على ألا يربط تحليل المسائل الاجتماعية بالموضوعات العلمية التي بدورها تتطلَّب تدريبًا خاصًّا ومعرفة بالتقنيات، وبهذا الإطار الفكري المرجعي الخاص، قبل أن يتم العمل عليها بشكل جدي.

في تحليل المسائل الاجتماعية والسياسية يكفي أن تواجِه الحقائق وأن تكون مستعدًّا لأن تتبع المسار العقلي للجدل. أنت تحتاج فقط إلى الحس المشترك الديكارتي الموزع بتساوٍ... إن كان الأمر كذلك يمكنك أن تفهم الرغبة في النظر إلى الحقائق بذهن مفتوح، وأن تضع افتراضات بسيطة تحت الاختبار، وأن تُتبع الحجج إلى نتائجها. ولكن وراء ذلك لا يتطلَّب الأمر معرفة سرية خاصة لاستكشاف هذه «الأعماق» غير الموجودة.

رونا: في الحقيقة أنا أفكر في العمل الذي كان قادرًا على الإفصاح عن وجود «قوانين» الأيديولوجيا، غير المفهومة في وعي هؤلاء

المحبوسين في شرك التاريخ؛ على سبيل المثال، الدراسة التي قام بها جان بيير فاي لصعود النازية. هذا النوع من العمل الذي يُظهر أن العمق العقلي كفيل بالوصول إلى نقد الأديولوجيا.

تشومسكي: أنا لا أقول إنه من المستحيل خلق نظرية مثيرة للاهتمام عقليًا تتعلق بالأيديولوجيا وقواعدها الاجتماعية. هذا ممكن ولكنه ليس ضروريًا من أجل فهم ما يدفع المثقفين غالبًا إلى إنكار الواقع لخدمة السلطة الخارجية على سبيل المثال، أو رؤية كيف يحدث هذا في بعض الحالات ذات الأهمية. لتكون متأكدًا، يمكن للمرء أن يتَّخذ كل هذه الأشياء كموضوع مثير للبحث. ولكن علينا أن نفصل بين شيئين:

1 - هل من الممكن تقديم تحليل نظري لهذا؟ الإجابة: نعم، من حيث المبدأ. ونمط العمل يمكن أن يصل إلى مستوى يحتاج إلى تدريب خاص ويشكل جزءًا من العلم من حيث المبدأ.

2 - هل مثل هذا العلم ضروري لتنزع المنظور المشوَّه الذي تفرضه النخبة على الواقع الاجتماعي؟ الإجابة: لا. التشكك والتطلب العاديان كافيان.

دعنا نسأل سؤالًا متماسكًا: عندما يندلع حدث في العالم، يبحث الإعلام الجماهيري - التلفزيون، الصحف - عن شخص ليشرَحه. في الولايات المتحدة على الأقل، يتوجهون إلى المتخصصين في علم الاجتماع، معتمدين على الفكرة - التي تبدو بشكل خرافي عقلانية وفي بعض المواقف محدودة العقلانية - الفكرة التي تقول إن هؤلاء الخبراء لديهم خبرة خاصة في شرح ما يحدث. في المقابل من المهمّ جدًّا للمتخصصين أن يجعلوا الناس يعتقدون

بوجود الإطار المرجعي الفكري الذي يملكونه وحدهم، بالتالي يكون لهم وحدهم الحق في التعليق على هذه الشؤون أو يكونون في وضع يخوّلهم ذلك. هذه واحدة من الطرق التي تجعل النخبة المتخصِّصة تخدم بشكل مفيد وفعَّال داخل جهاز الرقابة الاجتماعية. أنت لا تسأل الرجل في الشارع كيف تبني جسرًا، أليس كذلك؟ أنت تذهب إلى خبير متخصِّص، بطريقة مشابهة لا يجب عليك أن تسأل هذا الرجل من الشارع: هل علينا أن نتدخل في أنجولا؟ هنا، يحتاج المرء إلى متخصِّصين - مختارين بحرص شديد، ليكون متأكدًا من الأمر.

لأجعل الأمور أكثر تماسكًا، دعني أعلق اعتمادًا على تجربتي الشخصيّة: تعاملت في مهنتي مع العديد من المجالات المختلفة، قمت بعمل في اللغويات الرياضية على سبيل المثال، بدون أي مؤهلات متخصِّصة في الرياضيات؛ في هذا الموضوع أنا تعلَّمت ذاتيًّا تمامًا، ولم أتعلَّم بشكل كامل. ولكن الجامعات كانت تدعوني لأتحدَّث عن اللغويات الرياضية في الندوات والمؤتمرات المتخصِّصة في الرياضيات. لم يسألني أحد إن كانت لديَّ المؤهلات المناسبة لأتحدَّث عن هذه الموضوعات؛ لم يهتم الرياضيون على الإطلاق، ما أرادوا أن يعرفوه هو ما الذي سأقوله. لم يعترض أحد على حقي في الحديث، ويسألني إن كانت لديَّ درجة الدكتوراه في الرياضيات، أو إذا كنت تلقَّيت محاضرات متقدمة في هذا الموضوع. هذا لم يكن يؤثر على عقولهم. أرادوا فقط أن يعرفوا إن كنت على صواب أم على خطأ، وإن كان الموضوع جديرًا بالاهتمام أم لا. وإن كانت هناك إمكانية

لطرح مقاربات أفضل - دارت المناقشة حول الموضوع، وليس حول حقي في مناقشته.

ولكن من جهة أخرى، في نقاش أو مناظرة متعلِّقة بالمسائل الاجتماعية أو السياسة الخارجية الأمريكية، في فيتنام أو الشرق الأوسط على سبيل المثال يتم طرح السؤال بشكل متزايد، غالبًا مع بعض الخبث. تتم مواجهتي بشكل متكرِّر على أساس المؤهلات، أو يتم سؤالي إن كان لديَّ تدريب خاص يخوِّل لي الحديث في هذه المسائل. الافتراض هو أن أناسًا مثلي، بعيدين عن وجهة النظر المتخصِّصة، غير مخوَّلين للحديث عن مثل هذه الأشياء.

قارن بين الرياضيات والعلوم السياسية تجد الأمر مذهلًا جدًّا؛ في الرياضيات، كما في الفيزياء، الناس مهتمون بما تقوله، وليس بمؤهلك. ولكن من أجل أن تتحدَّث عن الواقع الاجتماعي، عليك أن تملك المؤهلات الملائمة، ويكون هذا موضع سؤال بشكل خاص إن انفصلت عن إطار التفكير المقبول. لأتحدث بشكل عام، يبدو من الإنصاف أن أقول إنه كلما زاد الجوهر الفكري في مجال، كلما قل الاهتمام بالمؤهلات، وعَظُمَ الاهتمام بالمحتوى. يمكن للمرء أن يجادل أنه بالتعامل مع الموضوعات الجوهرية في المبادئ الأيدولوجية ربما يكون أمرًا خطيرًا، لأن هذه الضوابط ليست مهتمة ببساطة باكتشاف الحقائق وشرحها كما هي؛ بالأحرى هم يميلون إلى تقديم هذه الحقائق وتفسيرها بطريقة تذعن لمتطلبات أيدولوجية محددة، ويصبح من الخطر على المصالح المؤسَسة ألا يفعلون ذلك.

لأكمل الصورة عليَّ أن أشير إلى اختلاف مذهل، اعتمادًا على

خبرتي على الأقل، بين الولايات المتحدة والديمقراطيات الصناعية الأخرى في هذه الحالة. ويتمثَّل هذا الاختلاف في أنني وجدت على مر السنين، وعلى الرغم من أنه يُطلب مني أن أعلِّق على الشؤون الدولية والموضوعات الاجتماعية من قِبل الصحافة والراديو والتلفزيون في كندا وأوربا الغربية واليابان وأستراليا، فهذا الأمر نادر الحدوث في الولايات المتحدة.

(أستثني هنا الصفحات الخاصة في الصحف التي تسمح بمساحة من وجهات النظر المعارضة، بل تشجِّع عليها، وإن كانت تُختَصَر وتُعَرَّف كـ «تعبير كامل في نطاق الرأي». أنا أشير بالأحرى إلى التعليق والتحليل اللذين يدخلان في التيار الرئيسي للتفسير والنقاش حول الشؤون المعاصرة؛ هناك اختلاف حاسم).

التفاوت كان دراميًا جدًّا أثناء حرب فيتنام، وظل كذلك إلى اليوم. إن كانت هذه مجرد تجربة شخصية، فلن يكون لها أي دلالة، ولكني متأكد جدًّا من أنها ليست كذلك. الولايات المتحدة لا تُعتبَر من ضمن الديمقراطيات الصناعية التي لديها صرامة في نسق التحكم الأيدولوجي – "التلقين" كما يمكن أن نقول – الذي تتم ممارسته خلال الإعلام الجماهيري. إحدى الوسائل المستخدمة للوصول إلى هذا الضيق في المنظور هو الاعتماد على المؤهلات المتخصِّصة. الجامعات والقواعد الأكاديمية كانت ناجحة في الماضي في حماية المواقف والتفسيرات المذعنة، وبالتالي بشكل عام، الاعتماد على "الخبرة المتخصصة" التي ستؤكد الرؤى والتحليلات المنفصلة عن الأرثوذوكسية من النادر أن يتم التعبير عنها.

لذلك عندما أتردَّد في محاولة ربط عملي في اللغويات بتحليل

الشؤون الحالية أو المتعلقة بالأيديولوجيا، كما يقترح العديد من الناس، فهذا لسببين؛ في المقام الأول، الرابط ضعيف في الحقيقة. وأكثر من ذلك، أنني لا أريد أن أسهم في الإيهام بأن هذه الأسئلة تتطلب فهمًا تقنيًا، لا يمكن الوصول إليه من دون تدريب خاص. ولكني لا أريد أن أنكر ما تقوله: يمكن للمرء أن يصل إلى فهم طبيعة الأيديولوجيا، ودور الرقابة الأيدولوجية، والدور الاجتماعي للنخبة... إلخ، بطريقة مركبة. ولكن المهمة التي تواجه المواطن العادي المهتم بفهم الواقع الاجتماعي وخلع الأقنعة التي تخفيه لا تقارن بإشكالية جان بيير فاي في تحققه من اللغة الشمولية.

رونا: في تحليلك للأيديولوجيا أشرت إلى حقيقة «مثيرة للفضول»: في بعض الأوقات يمارس صحفيون معينون سياسة «التوازن» التي تقدم تقارير وتفسيرات متناقضة جنبًا إلى جنب. ولكنك قلت إنه تم الإصرار على النسخة الرسمية فقط، المرتبطة بالأيديولوجيا المسيطرة، دون تقديم دليل عليها، بينما النسخة المضادة مرفوضة على الرغم من الدليل المُقَدَّم والثقة في المصادر.

تشومسكي: نعم، من الواضح أن هذا يرجع جزئيًا إلى كون الوضع المتميِّز يتوافق بشكل أكبر مع النسخة المذعنة لحاجات السلطة والامتياز. إذن من المهم ألا نتجاهل عدم التوازن الكبير جدًّا في ما يتعلَّق بكيفية تقديم الواقع الاجتماعي للعامة.

على حد علمي، لا يمكنك أن تجد صحفيًا اشتراكيًا واحدًا في الإعلام الجماهيري الأمريكي، ولا معلقًا سياسيًا نقابيًا اشتراكيًا واحدًا. من ناحية وجهة النظر الأيدولوجية تقريبا 100 ٪ من الإعلام الجماهيري يعتبر «رأسمالية دولة». بمعنى ما، لدينا هنا

«صورة معكوسة» للاتحاد السوفييتي، حيث كل الناس الذين يكتبون في «برافدا»[1] يمثِّلون موقفًا يدعونه بـ«الاشتراكية» - وهو في الحقيقة، تنويع محدد لاشتراكية دولة عالية السلطوية. هنا في الولايات المتحدة مستوى مذهل من الوحدة الأيدولوجية لمثل هذه الدولة المركبة. لا يوجد صوت اشتراكي واحد في الإعلام الجماهيري، ولا حتى صوت متحفظ؛ ربما هناك استثناءات هامشية، ولكني لا أستطيع أن أتذكَّر أحدًا منها على الفور. بشكل أساسي هناك سببان لهذا: الأول، هناك تماثل أيدولوجي ملحوظ للنخبة الأمريكية بشكل عام، التي نادرًا ما تبتعد عن واحدة من التنويعات على أيديولوجيا الدولة الرأسمالية (ليبرالية أو محافظة)، هذه حقيقة تحتاج في ذاتها إلى شرح. السبب الثاني هو أن الإعلام الجماهيري عبارة عن مؤسسات رأسمالية. لا شك أن الأمر نفسه يتعلَّق بمجلس إدارة جينرال موتورز؛ إن لم يكن هناك اشتراكي بداخله - ما الذي سيفعله هناك!- فهذا لا يرجع لكونهم غير قادرين على إيجاد اشتراكي مؤهل. في المجتمع الرأسمالي يتكوَّن الإعلام الجماهيري من مؤسسات رأسمالية.

حقيقةُ أن هذه المؤسسات تعكس أيديولوجيا مصالح الاقتصاد المسيطر غير مفاجئة كثيرًا. هذه حقيقة خالصة وأولية. النقاط التي تتحدَّث عنها هي لظواهر أكثر تعقيدًا. وتلك الظواهر رغم أنها مثيرة للاهتمام، لا يجب أن تجعل المرء ينسى العوامل المهيمنة. من الملحوظ أنه على الرغم من السجل الكبير والمعروف من أكاذيب الحكومة أثناء فترة حرب فيتنام، ظلَّت الصحافة مذعنة

(1) Pravda الجريدة التي كانت تعتبر لسان حال الحزب الشيوعي السوفييتي والاتحاد السوفييتي بشكل عام.

بشكل ملحوظ وباتساق معقول، ومستعدة تمامًا لقبول افتراضات الحكومة، وإطار تفكيرها، وتفسيرها لما حدث. بالطبع، بالنسبة للأسئلة التقنية الضيقة مثل: هل نجحت الحرب؟ كانت الصحافة مستعدة لأن تنقد، وكان هناك دومًا مراسلون أمناء في المعارك وصفوا ما شاهدوه. ولكني أشير إلى الإطار العام للتفسير والتحليل، وإلى الافتراضات الأكثر شموليّة عمّا هو صائب وملائم. وأكثر من ذلك، في بعض الحالات أخفت الصحافة ببساطة حقائق موثّقة بسهولة - قصف لاوس بالقنابل حالة مذهلة. ولكن إذعان الإعلام تبدّى بطرق أقل وقاحة أيضًا. خذ مفاوضات معاهدة السلام، التي كشفها راديو هانوي في أكتوبر عام 1972، قبل الانتخابات الرئاسية في نوفمبر مباشرة. عندما ظهر كيسينجر في التلفزيون ليقول "السلام في المتناول"، الصحافة بدورها عرضت تصوُّره عمّا يحدث، على الرغم من أن التحليل العابر لتعليقاته أظهر أنه كان يرفض المبادئ الأساسية للمفاوضات في كل نقطة حاسمة، فالتصاعد الأكبر للحرب الأمريكية - وقد حدث ذلك في قصف الكريسماس[1] - كان حتميًّا. أنا لا أقول هذا فقط من موضع الإدراك المتأخِّر. أنا وآخرون بذلنا جهدًا معقولًا محاولين أن نجعل الصحافة الوطنية تواجه الحقائق الواضحة في ذلك الوقت، وقد كتبتُ مقالات عن ذلك قبل قصف الكريسماس[2]، تنبأتُ فيها بشكل خاص بـ «إرهاب متزايد بقصف فيتنام الشمالية».

(1) قصف الكريسماس هو ضربات جوية قامت بها القوات الأمريكية على فيتنام الشمالية في ديسمبر عام 1972 - أثناء فترة أعياد الكريسماس - وتعتبر أكبر عملية جوية تقوم بها الولايات المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية، تمت العملية الجوية في وقت كانت تجري فيه مفاوضات السلام التي يذكرها تشومسكي.

(2) In *Liberation* (January 1973)

القصة نفسها بالضبط تكرَّرت في يناير عام 1973، عندما تم إعلان معاهدة السلام في النهاية. مرة أخرى كان كلام كيسنجر والبيت الأبيض واضحًا برفض كل مبدأ أساسي في المعاهدة التي وقعوا عليها، بالتالي كان استمرار الحرب حتميًا. والصحافة بدورها قبلت النسخة الرسمية، وسمحت حتى ببعض التزييف للمشهد الذي لم تتم مواجهته. ولقد ناقشت كل هذا في مكان آخر[1].

أو لنذكر حالة أخرى، ففي مقال كتبتُه في جريدة رامبارتس[2]، عَرضتُ تفسيرات تستعيد الحرب على فيتنام وكيف قُدمت في الصحافة الليبرالية، وقت لم يهتمّ فيه الآخرون بهذه الصلة عندما وصلت الحرب إلى نهايتها عام 1975.

تقريبًا من دون استثناء، قبلت الصحافة المبادئ الأساسية لبروباجندا الحكومة، بدون مساءلتها. هنا نحن نتحدَّث عن جزء من الصحافة يعتبر نفسه مقاومًا للحرب. هذا مذهل جدًّا. الأمر نفسه صحيح غالبًا بالنسبة إلى النقاد المتحمِّسين المعارضين للحرب؛ أفترض أنهم على المدى الواسع لم يكونوا واعين بهذا. هذا ينطبق بشكل خاص على هؤلاء الذين يُعتبرون أحيانًا «النخبة المثقَّفة». هناك في الحقيقة كتاب مثير للاهتمام لـ ت. كادوشين[3] بعنوان «النخبة الأمريكية المثقفة»، يقدم نتائج لإحصاء آراءٍ واضح أُجري عام 1970 على مجموعة تُعرَّف على أنها «نخبة مثقفة». يحتوي الكتاب على كم كبير من المعلومات عن مواقف

(1) See Ramparts (April 1973); *Social Policy* (September 1973)

(2) نُشر هذا المقال في العدد الأخير من الجريدة، التي لم تستطع إيجاد دعم مالي ولم تعد موجودة. *Ramparts* (August 1975)

(3) Charles Kadushin عالم اجتماع أمريكي، يشتهر إلى جانب كتابه المذكور ببحوثه عن الشبكات الاجتماعية.

المجموعة تجاه الحرب في الوقت الذي كانت فيه معارضة الحرب في ذروتها. الغالبية العظمى اعتبروا أنفسهم معارضين للحرب، ولكن ذلك في العموم كان لأسباب «براجماتية»: لقد صاروا مقتنعين في لحظة ما أن الولايات المتحدة لن يمكنها الانتصار مقابل ثمن مقبول. أنا أتخيل أن دراسة عن «النخبة الألمانية المثقفة» عام 1944 كانت ستظهر نتائج مشابهة. الدراسة تشير بشكل شديد الدرامية على المستوى الملحوظ من الإذعان والطاعة للأيديولوجيا المهيمنة وسط الناس الذين يعتبرون أنفسهم نقادًا عارفين بسياسة الحكومة.

نتيجة هذا «الإذعان المتوافق» مع من هم في السلطة - بحسب التعبير الموفق لهانز مورجينتاو[1] - ظل الخطاب والنقاش السياسيان في الولايات المتحدة أقل تنوعا حتى من دول فاشية معينة، إسبانيا فرانكو مثلًا، حيث كان هناك نقاش حيّ يغطي نطاقًا أيديولوجيًا واسعًا. على الرغم من أن عواقب الانحراف عن العقيدة الرسمية كانت أكثر شدة من هنا، مع ذلك لم يتم تقييد الرأي والتفكير بداخل هذه الحدود الضيقة، هذه حقيقة أن فاجأت المثقفين الإسبان الذين زاروا الولايات المتحدة مرارًا أثناء السنوات الأخيرة من فترة فرانكو. الأمر مشابه كثيرًا في البرتغال الفاشية، حيث بدا أن هناك مجموعات ماركسية ملحوظة في الجامعات، ومدى تأثير التنوع الأيدولوجي أصبح ظاهرًا مع سقوط الديكتاتورية، وقد انعكس أيضًا في الحركات التحررية في

---

(1) Hans Morgenthau (1904-1980) كاتب سياسي أمريكي، ومن أبرز المنظرين في السياسة الخارجية، عمل مستشارا بوزارة الخارجية الأمريكية في عهدي كينيدي وجونسون وأقيل بسبب معارضته لحرب فيتنام.

المستعمرات البرتغالية - كأنه شارع ذو اتجاهين في هذه الحالة، بهذا تأثَّر المثقفون البرتغاليون بالحركات التحررية والعكس صحيح كما أفترض.

الوضع مختلف تمامًا في الولايات المتحدة. بالمقارنة بالديمقراطيات الرأسمالية الأخرى. الولايات المتحدة أكثر صرامة وعقيدة بشكل ملحوظ في تفكيرها وتحليلها السياسي. ليس فقط وسط النخبة، على الرغم أن الأمر مع هذا القطاع مذهل بشكل أكبر. في الولايات المتحدة أيضًا لا يوجد ضغط ملحوظ للعمال من أجل المشاركة في الإدارة، دعك من الرقابة العمالية الحقيقية. هذه القضايا ليست حية في الولايات المتحدة، كما هي في أوربا الغربية. ويغيب أي صوت اشتراكي ملحوظ في الولايات المتحدة، مقارنة بالمجتمعات الأخرى ذات البنى الاجتماعية المشابهة ومستوى النمو الاقتصادي.

هنا يرى المرء تغيرات صغيرة مع نهاية الستينيات؛ ولكن في عام 1965 ستكون لديك صعوبة كبيرة في إيجاد أستاذ ماركسي أو اشتراكي في قسم الاقتصاد في جامعة رئيسية، على سبيل المثال. أيديولوجيا رأسمالية الدولة سيطرت على العلوم الاجتماعية وسيطرت تقريبًا على كل منهج أيدولوجي بشكل كامل. هذا الإذعان أُطلق عليه «نهاية الأيديولوجيا». إنه يسيطر على المجالات المتخصصة - ويظل يقوم بذلك بشكل واسع. إلى جانب سيطرته على الإعلام الجماهيري وكُتَّاب الرأي. هذا المستوى من الإذعان الأيدولوجي في دولة ليس لديها بوليس سري، أو على الأقل ليس لديها ذلك بشكل صارخ، وليس لديها معسكرات اعتقال، هو أمر ملحوظ تمامًا. نطاق التنوع الأيدولوجي (هذا النوع الذي يتضمَّن

نقاشًا عامًا في الشؤون الاجتماعية) الذي كان ضيقًا جدًا لعدة سنوات، انحرف بشكل أكبر تجاه اليمين أكثر من الديمقراطيات الصناعية الأخرى. هذا مهم. الدقة التي تشير إليها يجب أن يُوضع لها الاعتبار بداخل هذا الإطار.

بعض التغيرات تمت مع نهاية الستينيات في الجامعات بشكل كبير بسبب الحركة الطلابية التي طالبت ووصلت إلى قدر من الاتساع في مساحة التسامح مع التفكير. ردود الفعل كانت مثيرة للاهتمام. والآن تقلص ضغط الحركة الطلابية، وهناك مجهود جوهري لإعادة بناء الأرثوذوكسية التي تفكَّكت بشكل محدود. وبشكل مستمر يتم في النقاشات والأدبيات التي تتعامل مع هذه الفترة - التي يطلق عليها أحيانًا «زمن المتاعب» أو شيء من هذا القبيل - تصوير اليسار الطلابي كإنذار يهدِّد حرية البحث والتعليم؛ ويقال إن حركة الطلاب وضعت حرية الجامعات في خطر بسعيها إلى فرض الرقابة الأيدولوجية الشمولية. هذه هي طريقة مثقفي رأسمالية الدولة في وصف حقيقة أن رقابتهم شبه الكاملة على الأيديولوجيا قد تعرّضت للمساءلة بشكل محدود، في حين يسعون مجدَّدًا إلى سدِّ الثغرات الصغيرة في نظام الرقابة على التفكير، ولعكس العملية التي من خلالها صعد تنوع محدود داخل المؤسسات الأيدولوجية: الإنذار الشمولي لفاشية اليسار! وهم مقتنعون حقًا بذلك، إلى درجة أن التزاماتهم الأيدولوجية تغسل أدمغتهم وتتحكَّم فيهم. يتوقع المرء ذلك من البوليس، ولكن عندما يأتي هذا من المثقفين، يبدو مُستغرَبًا جدا.

صحيح تمامًا أن هناك بضع حالات في الجامعات الأمريكية

تجاوزت فيها أفعال الطلاب حدود ما هو ملائم وقانوني. بعض من أسوأ الحوادث استحثها محرّضو الحكومة[1]، على الرغم من أن القليل منها بلا شك مَثَّل إفراطات الحركة الطلابية نفسها. هذه هي الحوادث التي يركز عليها العديد من المعلقين عندما يدينون الحركة الطلابية.

ولكن التأثير الرئيسي للحركة الطلابية كان مختلفًا تمامًا كما أعتقد، إنه يصعِّد تحدي إذعان الجامعات للدولة والقوى الخارجية الأخرى - على الرغم من أن التحديث لم يثبت أنه مؤثِّر كثيرًا، وهذا الإذعان ظل على حاله بشكل كبير، وقد أدَّى إلى إثارة - في بعض الأوقات مع بعض النجاح المحدود - انفتاح للمجالات الأيدولوجية، تلك التي تستحضر تنوعًا أكبر قليلًا للفكر والدراسة والبحث. في رأيي، كان هذا التحدِّي للرقابة الأيدولوجية، الذي صعَّده الطلبة (معظمهم ليبراليون)، بشكل رئيس في العلوم الاجتماعية، هو الذي دفع مثل هذا الرعب إلى حد الهيستريا في بعض الأوقات، في ردود فعل «النخبة المثقفة». يبدو لي اليوم أن التحليل والدراسات اللاحقين غالبًا مبالغًا فيهما جدًّا وغير دقيقين في سردهما للأحداث التي تمَّت ودلالاتها. العديد من المثقفين يسعون لإعادة بناء الأرثوذوكسية والرقابة على الفكر والبحث الذي مأسسوه بمثل هذا النجاح، والمُهدَّد في الحقيقة - الحرية دومًا تُمَثِّل تهديدًا للمسؤولين.

(1) See Dave Dellinger, *More Power Than We Know* (New York: Doubleday, 1975); and N. Chomsky, introduction to *Cointelpro*, ed. N. Blackstock (New York: Vintage Books, 1976), for some examples

رونا: الحركة الطلابية تشكَّلت أولًا في مواجهة حرب فيتنام، ولكن ألم تتبنى سريعًا قضايا أخرى؟

تشومسكي: القضية المباشرة كانت حرب فيتنام، ولكن هناك أيضًا حركة الحقوق المدنية في السنوات السابقة - من المؤكد أنك تتذكَّر أن النشطاء في طليعة الحركة المدنية في الجنوب كانوا غالبًا من الطلاب، على سبيل المثال لجنة SNCC (تنسيقيّة مواجهة العنف الطلابية) التي كانت مجموعة مهمة ومؤثرة جدا ذات قيادة أغلبها من السود، ودعمها العديد من الطلاب البيض. وأكثر من ذلك، بعض من الموضوعات المبكِّرة تتعلَّق بفتح الحرم الجامعي نحو مساحة أوسع من التفكير ومن النشاط السياسي ذو الميول المتنوعة، كما في جدل الخطاب الحر في جامعة بيركلي[1].

لم يبدُ لي في هذا الوقت أن الطلاب النشطاء يحاولون بالفعل أن «يسيِّسوا» الجامعات. أثناء الفترة التي لم تكن فيها مسألة سيطرة مؤدلجي الكليات مطروحة، كانت الجامعة مسيسة بشكل كبير وقدَّمت اسهامات مهمة ومستمرَّة للسلطات الخارجية، خاصة للحكومة، برامجها وسياساتها؛ هذا استمر ليصير حقيقة أثناء فترة الحركة الطلابية، كما هو اليوم. سيكون دقيقًا أكثر أن تقول إن الحركة الطلابية حاولت من البداية أن تجعل الجامعات منفتحة وأن تحررها من الرقابة الخارجية. لتكن متأكدًا من وجهة نظر هؤلاء الذين أفسدوا الجامعات وحولوها بشكل ملحوظ إلى أدوات لسياسات الحكومة والأيديولوجيا الرسمية، أخذ هذا الجهد شكلًا غير شرعي من «التسييس». كل هذا يبدو واضحًا

(1) حركة حرية التعبير الطلابية كانت عبارة عن مظاهرات ومطالبات بحرية التعبير داخل حرم جامعة كاليفورنيا، بيركلي، خلال عامي 1964 و1965.

باعتبار أن معامل الجامعات مكرَّسة لإنتاج الأسلحة أو برامج العلوم الاجتماعية المرتبطة بشكل وثيق بقمع التمرُّد أو بخدمات المخابرات الحكومية والبروباجندا والرقابة الاجتماعية. ربما يكون هذا أقل وضوحًا، ولكنه حقيقي مع ذلك كما أعتقد، في مجال المنح الدراسية الأكاديمية.

لتوضيح ذلك، خذ مثال تاريخ الحرب الباردة، وما يُطلق عليه التفسير المُراجِع للفترة التي تبعت الحرب العالمية الثانية. كما تعرف فإن «المراجعين» هم المعلِّقون الأمريكان الذين عارضوا النسخة «الأرثوذكسية» الرسمية. هذه الأرثوذوكسية التي كانت مسيطرة في ذلك الوقت، اعتبرت أن الحرب الباردة كان سببها فقط عدائية الروس والصينيين، وأن الولايات المتحدة كان دورها سلبيًّا. إنه فقط رد فعل على هذا. وقد تبنَّى هذا الموقف حتى أكثر المعلقين ليبرالية. خذ رجلًا مثل جون كينيث جالبريث[1]، الذي يعتبر داخل البنية الليبرالية، من أكثر العقول انفتاحًا وتساؤلًا وتشككًا، واحد ممن حاولوا أن يخترقوا الإطار الأرثوذكسي في العديد من الموضوعات. حسنًا، في كتابه «الدولة الصناعية الجديدة»، الذي نشره عام 1967 - في وقت متأخر مثل هذا! - عندما ضغط بشكل كبير على الموقف النقدي والمنفتح للنخبة وشجَّع المنظورات التي تقدمها، قال إن «المصدر التاريخي الذي لا شك فيه» للحرب الباردة كان عدائية الروس والصينيين: «الطموحات الثورية والقومية للسوفييت، وبشكل أحدث

(1) John Kenneth Galbraith (1908-2006) سياسي واقتصادي كندي أمريكي، ويعتبر من دعاة الليبرالية الأمريكية الحديثة.

للصينيين، والرغبة القهرية للتأكيد عليها»[1]. هذا ما ظل النقاد الليبراليون يقولونه حتى عام 1967.

البديل «المُراجَع» تطوَّر في نسخ متعارضة متنوعة لجيمس واربورج، د. ف. فليمنج، ويليام آبلمان ويليامز، جار آلبيروفيتز، جابرييل كولكو، ديفيد هوروويتز، ديان كليمنز، وآخرين[2]. جادلوا في أن الحرب الباردة كانت نتيجة تداخل مخططات وتشككات القوى العظمى في بعضها. هذا الموقف ليس مجرَّد طرح يؤخذ على علاّته، إنما يتلقَّى دعمًا قويًّا من التسجيلات التاريخية والموثقة. ولكنّ قليلًا من الناس يبدون اهتمامًا كبيرًا بدراسات «المراجعين»، التي تكون عادة محلّ نقد أو يكون لها معجبون قليلون بين المحللين «الجادين».

ولكن مع نهاية الستينيات أصبح من المستحيل أن تمنع الاهتمام الجاد بالموقف «المُراجِع»، والسبب الأهم لذلك هو ضغط الحركة الطلابية. قرأ الطلاب هذه الكتب وأرادوا أن يناقشوها، وما نتج عن ذلك كان مثيرًا جدًّا للاهتمام.

---

(1) *The New Industrial State* (New York: Signet Books, 1967), 335.

(2) James Warburg (1896–1969) بنكي أمريكي وكان مستشارا للرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت، D.F. Fleming (1893–1980) مؤرخ أمريكي كان مهتما بتأريخ الحرب الباردة، أشهر كتبه "الحرب الباردة وأصولها"، William Appleman Williams (1921–1990) مؤرخ أمريكي تخصص في اليسار الجديد بأمريكا، Gar Alperovitz (1936) أستاذ اقتصاد أمريكي بجامعة ميريلاند، عمل في وزارة الخارجية الأمريكية، ومن أشهر كتبه "أمريكا في ما وراء الرأسمالية"، Gabriel Kolko (1932) مؤرخ أمريكي اختص بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة، ومعروف بكتابته التي تراجع تاريخ الحرب الباردة، David Horowitz (1939) كاتب أمريكي ينتمي للاتجاه المحافظ رغم تاريخه اليساري السابق، Diane Clemens مؤرخة وأكاديمية أمريكية، من أشهر كتبها "يالطا" الذي انطلق من اتفاقات القوى العظمى الثلاث (أمريكا- الاتحاد السوفيتي - بريطانيا) عام 1945 بمدينة يالطا.

في المقام الأول، في الوقت الذي تم التعامل فيه مع البديل المُراجِع بجدية، تحلل الموقف الأرثوذوكسي ببساطة، اختفى. في الوقت الذي انفتح فيه النقاش، وجد نفسه يفتقد الحجة تقريبًا، وتم التخلي عن الموقف الأرثوذوكسي.

لتكن متأكدًا، نادرًا ما اعترف المؤرخون الأرثوذوكس بأنهم كانوا على خطأ. وبدلًا من ذلك، أثناء تبنّي بعض وجهات نظر المراجعين، كانوا يعدّونهم أغبياء، بناء على موقفهم ذلك - ولنأخذ توصيفًا ليس بعيدًا عن النمذجة - «الحكومة السوفييتية... كانت مجرَّد موضوع سيىء الحظ لدبلوماسيتنا الشريرة». كان هذا شرح هربرت فيش[1] لموقف جار آلبيروفيتز، الذي كانت نظرته الحقيقية هي أنه «لا يمكن أن نفهم الحرب الباردة ببساطة كرد فعل أمريكي على التحدي السوفييتي، ولكن بالأحرى كتفاعل خبيث للتشكك المتبادل، وتبادل اللوم في ما كان مفترض أن يتم تشاركه». بشكل نموذجي، الفكرة المنسوبة إلى المراجعين كانت وجهة نظر غير عقلانية لا تعطي اعتبارًا لتفاعل القوى العظمى. استولى المؤرخون الأرثوذوكس على بعض عناصر التحليل المراجع بينما نسبوا إليه نسقًا أحمق كان مختلفًا في الأساس عما قصده المراجعون، وفي الحقيقة كان صورة معبرة عن الموقف الأرثوذوكسي الأصلي. الدافع لهذا النوع من الحجج واضح بما يكفي بالطبع.

بدءًا من هذا الأساس المراجَع بشكل طفيف، سعى العديد من المؤرخين الأرثوذوكس لإعادة بناء صورة الطيبة والسلبية

(1) Herbert Feis (1893-1972) كاتب أمريكي ومستشار اقتصادي أثناء إدارة الرئيسين الأمريكيين هوفر وروزفلت.

الأمريكية. ولكني لا أريد أن أخوض في هذا التطور هنا. فبالنسبة إلى تأثير التحليل المراجع، يزودنا جالبريث مجددًا بمثال مثير للاهتمام: لقد اقتبستُ بالفعل من كتابه الذي صدر عام 1967، في الطبعة المراجَعَة عام 1971، حَذَف «الـ» التعريف من الفقرة المقتبسة: «الطموحات الثورية والقومية للسوفييت، ومؤخرا للصينيين، والرغبة القهرية للتأكيد عليها كانت مصدرًا تاريخيًّا[1] لا شك فيه (للحرب الباردة)». هذه القصة تظل مُضَلِلة ومتحيِّزة، لأنه لا يتحدَّث عن الأسباب \الأخرى؛ سيكون من المثير للاهتمام أن ترى بأي الطرق كانت مبادرات الصين «مصدرًا لا شك فيه» للحرب الباردة. ولكن هذا الموقف يمكن الدفاع عنه على الأقل، مقارنة بالموقف الأرثوذوكسي، الذي قدَّمه في الطبعة السابقة منذ أربع سنوات – وقبل التأثير العام للحركة الطلابية على الجامعات. جالبريث مثال مثير للاهتمام فقط لأنه واحد من أكثر العقول انفتاحًا ونقدًا وتساؤلًا بين النخبة الليبرالية. تعليقاته حول الحرب الباردة وأصولها أيضًا مثيرة للاهتمام لأنها تُعرَض كملاحظة جانبية عابرة: هو لا يحاول في هذا السياق أن يقدم تحليلًا تاريخيًّا، ولكن يقرِّر عابرًا فحسب النسق المقبول بين المثقفين الليبراليين الذين كانوا متشككين ونقديين إلى حد ما. نحن لا نتحدَّث هنا عن آرثر سليسنجر[2] أو المؤدلجين الآخرين الذي يقدِّمون في بعض الأوقات مجموعة مختارة من الحقائق التاريخية بطريقة يمكن أن تقارَن بطريقة مؤرِّخي الحزب في العقائد الأخرى.

(1) «مصدرا تاريخيا» بدلا من «المصدر التاريخي»

(2) Arthur Schlesinger (1917-2007) مؤرخ أمريكي عمل تحت إدارة الرئيس الأمريكي كينيدي وكان معارضا لإدارة ريتشارد نيكسون.

يمكن للمرء أن يفهم لم كان هناك العديد من المثقفين الليبراليين المرتعبين مع نهاية الستينيات، لِم يصفون هذه الفترة كواحدة من شموليات اليسار: لأنهم يجدون أنفسهم فجأة مجبرين على مواجهة عالم الحقائق. تهديد حقيقي، وخطر حقيقي على الناس الذين دورهم هو الرقابة الأيدولوجية. هناك دراسة حديثة ومثيرة للاهتمام وضعتها اللجنة الثلاثية[1] - «أزمة الديمقراطية» لميشيل كروجر وصمويل هنتنجتون وجوجي واتانوكي[2]- التي تناقش فيها مجموعة عالمية من الأكاديميين وآخرين ما يرونه تهديدًا معاصرًا للديمقراطية. واحدة من هذه التهديدات يفرضها "المثقفون ذوو القيم الشرقية"، الذين - كما يشيرون بشكل صحيح - يَتَحَدون عادة المؤسسات المسؤولة عن "غرس العقيدة في الشباب" - والأخيرة جملة مناسبة. الحركة الطلابية تسهم بشكل مادي في هذا الجانب من "أزمة الديمقراطية".

مع نهاية الستينيات ذهب النقاش إلى ما وراء سؤال فيتنام أو تفسير التاريخ المعاصر؛ ذهب إلى المؤسسات نفسها. تحدًى الطلبة الاقتصاد الأرثوذوكسي بشكل مقتضب، هم الذين أرادوا البدء في نقد أساسي لعمل الاقتصاد الرأسمالي؛ ساءل الطلبةُ المؤسسات، أرادوا أن يدرسوا ماركس والاقتصاد السياسي.

---

(1) اللجنة الثلاثية هي مجموعة نقاش غير حكومية وغير حزبية تأسست عام 1973 لزيادة التعاون مع دور أمريكا الشمالية وأوربا الغربية واليابان.

(2) Michel Crozier (1922-2013) من أبرز علماء الاجتماع الفرنسيين، من أبرز كتبه "الظاهرة البيروقراطية"، Samuel Huntington (1927-2008) عالم سياسة أمريكي معروف بنظريته عن "صدام الحضارات" التي قدمت في كتاب يحمل الاسم نفسه، Joji Watanuki (1931) أستاذ علم الاجتماع بجامعة صوفيا بطوكيو، من أهم كتبه "السياسة المعاصرة والتغيير الاجتماعي" و"المجتمع السياسي الياباني".

ربما يمكنني أن أوضِّح هذا مجدَّدًا بقصة شخصية:

في ربيع عام 1969 أرادت مجموعة صغيرة من طلبة الاقتصاد هنا في كامبريدج إجراء نقاش حول طبيعة الاقتصاد كمجال للدراسة. ومن أجل فتح النقاش؛ حاولوا أن ينظِّموا مناظرة يكون المتحدثان فيها هما بول صمويلسون، الاقتصادي الكينزي[1] البارز في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا (اليوم هو حاصل على نوبل)، واقتصادي ماركسي. ولكن بالنسبة للمتحدث الثاني لم يكونوا قادرين على إيجاد أي شخص في منطقة بوسطن، لا أحد كان يرغب في أن يُساءِل الموقف الكلاسيكي الجديد من وجهة نظر الاقتصاد السياسي الماركسي. في النهاية طلبوا مني أن أقوم بالمهمة، على الرغم أنني لا أملك معرفة متخصِّصة بالاقتصاد، ولا عندي التزام بالماركسية. لم يكن يوجد أي متخصِّص ولا حتى نصف متخصِّص عام 1969! وكامبريدج مكان حيوي جدًّا في ما يخص هذا الاتجاه. ربما يعطيك هذا فكرة ما عن المناخ الفكري المهيمن. ليس من الممكن أن تتخيَّل شيئًا مشابهًا في أوربا الغربية أو اليابان.

الحركة الطلابية غيَّرت هذه الأشياء بشكل محدود: ما تم وصفه - كما أخبرتك - كإرهاب في الجامعة... والوحدة الوقائية التي تتحرَّك في الممرات... والنخبة الأكاديمية التي تصمد بصعوبة في مواجهة الهجمات المرعبة للطلبة الراديكاليين... بالطبع بسبب شجاعتهم العظيمة، كلها خيالات لا تصدَّق! على الرغم من أن

(1) Paul Samuelson (1915-2009) اقتصادي أمريكي، وحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد من أبرز كتبه "الاقتصاد: مقدمة تحليلية"، والاقتصاد الكينيزي منسوب إلى النظرية الاقتصادية للبريطاني جون مينارد كينز John Maynard Keynes (1883-1946) التي تتبنى فكرة الاقتصاد المختلط بين القطاعين العام والخاص.

هناك حوادث ربما حفَّزها محرِّضو الإف بي آي، كما نعرف الآن، تلك التي أثارت التفسير الرهابي. كم هو أمر بائس، أن تجعل الجامعة منفتحة قليلًا! ولكن الإعلام الجماهيري لم يناقش ذلك بما يكفي، والآن أعيد تأسيس الأرثوذوكسية لأن الضغط لم يعد موجودًا. على سبيل المثال، مؤرِّخ دبلوماسي جاد مثل جاديس سميث[1]، يمكنه الآن أن يصف ويليامز وكولكو[2] على أنهما «مؤلفا كتيبات» في ملحق الكتب الخاص بالنيويورك تايمز.

رونا: إلام ترجع «نقصان» هذا الضغط؟

تشومسكي: إلى العديد من الأشياء، عندما تطوَّر اليسار الجديد داخل الحركة الطلابية في الولايات المتحدة، لم يستطِع ربط نفسه بأي حركة اجتماعية أوسع، حركة متجذِّرة في أي قطاع مهم من الشعب. بشكل عام هذا كان سببه الضيق الأيدولوجي للفترة السابقة. شكّل الطلاب مجموعة اجتماعية هامشية وانتقالية. اليسار الطلابي كوَّن أقلية صغيرة، ووُجِهت عادة بظروف صعبة جدًّا. لم يوجد تقليد فكري حَي لليسار، ولا حركة اجتماعية لها قاعدة في الطبقة العاملة. لم يوجد تقليد أو حركة شعبية يمكن أن يحصلوا على الدعم منهما، تحت هذه الظروف ربما يكون من المفاجيء أن الحركة الطلابية استمرَّت هذه الفترة.

رونا: والجيل الجديد؟

تشومسكي: تتم مواجهته بأشكال جديدة من التجارب. الطلبة اليوم يبدو أنهم يجدون أنه من الأسهل أن يذعنوا للمطالب المفروضة من

---

(1) Gaddis Smith (1932) أستاذ فخري بجامعة ييل، وخبير في العلاقات الخارجية الأمريكية.

(2) Williams Appleman Williams (1921-1990) و Gabriel Kolko (1932) مؤرخان أمريكيان متخصصان في التأريخ لليسار الجديد بأمريكا.

الخارج، على الرغم من أنه ليس من المفترض أن يبالغ المرء؛ على حد تجربتي على الأقل، تختلف الكليات تمامًا عن الخمسينات وبداية الستينات. الركود والتراجع الاقتصاديّان يؤثِّران بشكل كبير على مواقف الطلاب. كان يمكن للطلبة تحت ظروف الستينات أن يفترضوا أنهم سيجدون وسائل دعم، بغض النظر عمًّا يفعلونه. بدا أن لدى المجتمع مساحات كافية، كان هناك حس من التوسُّع والتفاؤل، بالتالي يمكن للمرء أن يأمل في إيجاد مكان بطريقة ما. لم يعد الأمر كذلك الآن. حتى هؤلاء «الملتزمون» والمُعَدّون مهنيًّا جيدًا ربما يصبحون سائقي تاكسي متعلِّمين جيدًا. النشاط الطلابي تأثَّر بكل هذا.

العوامل الأخرى لعبت دورًا أيضًا. هناك دليل أن جامعات بعينها، ربما العديد منها، سعت بصراحة لإقصاء الطلبة اليساريين. حتى في الجامعات الليبرالية، تم فرض المعيار السياسي لإقصاء الطلاب الذين ربما «يسبِّبون مشاكل». ليس بشكل تام بالطبع، وإلا سيكون عليهم أن يقصوا كل الطلبة الجيدين. الطلاب اليساريون يعانون من مصاعب حقيقية في العمل في الجامعات، أو لاحقًا في أن يتم تعيينهم، على الأقل في المؤسسات الأيدولوجية: العلوم السياسية، الاقتصاد، الدراسات الآسيوية، على سبيل المثال.

رونا: في وقت نشر الطبعة الفرنسية من كتابك «عنف الثورة المضادة» (Bains de sang) كان هناك حديث كثير في فرنسا عن حقيقة أن الأصل الإنجليزي تم حظره (أي تم إيقاف توزيعه) من قبل المجموعة التي تنتمي إليها دار النشر، التي أُغلِقَت بدورها وتم تسريح العاملين بها. رئيس التحرير أصبح سائق تاكسي وهو ينظم الآن نقابة لسائقي التاكسي. التلفزيون الفرنسي شكَّك في هذه القصة.

تشومسكي: هذا «الحظر» الذي قامت به المجموعة حدث، كما تصفه، ولكنه كان فعلًا غبيًّا من قِبلهم. في هذا المستوى ليست هناك ضرورة للرقابة، بسبب حجم القرَّاء الأساسيين من جهة، ومن الجهة الأخرى بسبب الثقل الذي يمارسه الجهاز الأيدولوجي الضخم. لقد اعتقدت دومًا أنه لو كانت هناك ديكتاتورية فاشية عقلانية، فسوف تختار النظام الأمريكي؛ رقابة الدولة ليست ضرورية، وليست حتى ذات كفاءة، بالمقارنة مع الرقابة الأيدولوجية التي تمارسها الأنظمة التي هي أكثر تعقيدًا ولا مركزية.

رونا: داخل هذا الإطار، كيف تفسِّر قضية ووتر جيت، التي تُقَدَّم في فرنسا عادة كـ «انتصار» للديمقراطية؟

تشومسكي: في رأيي أنه من الخطأ أن تنظر لقضية ووترجيت كانتصار للديمقراطية. السؤال الحقيقي الذي طُرِح ليس: هل استخدم نيكسون الوسائل المشينة ضد منافسيه السياسيين؟ ولكن بالأحرى: من هم الضحايا؟ الإجابة واضحة. تمت إدانة نيكسون، ليس بسبب أنه استخدم وسائل مشينة في صراعاته السياسية، ولكن لأنه أخطأ اختيار منافسيه الذين مارس عليهم تلك الوسائل. هو هاجم أناسا ذوي سلطة.

التجسُّس على التليفونات؟ مثل هذه الممارسات وُجِدَت من زمن طويل. كان لديه «قائمة بالأعداء»؟ ولكن لم يحدث شيء لهؤلاء الذين كانوا في القائمة. كنتُ في القائمة، ولم يحدث لي شيء. لا، هو ببساطة أخطأ في اختياره لأعدائه: كان رئيس آي بي إم[1] في قائمته، مستشارون كبار للحكومة، كُتَّاب، صحفيون مهمون،

---

(1) شركة IBM لصناعة التكنولوجيا والتي كان يرأسها في هذا الوقت توماس واطسن الصغير.

داعمون رفيعو المستوى للحزب الديمقراطي. وهاجم جريدة الـ «واشنطن بوست»؛ المؤسسة الرأسمالية الرئيسية. وهؤلاء الناس الذين لديهم السلطة دافعوا عن أنفسهم فورًا كما هو متوقَّع. ووترجيت؟ رجالٌ في السلطة في مواجهة رجالٍ في السلطة.

هناك جرائم مماثلة، وجرائم أشد جسامة، كان يمكن أن يُتَّهَم فيها آخرون إلى جانب نيكسون. ولكن هذه الجرائم توجَّهت بشكل نموذجي ضد الأقليات أو ضد حركات التغيير الاجتماعي، وقليلون هم من اعترضوا. الرقابة الأيدولوجية أخفت هذه المشكلات عن أعين الرأي العام أثناء فترة ووترجيت، على الرغم من أن هناك توثيقًا متميزًا متعلقًا بهذا القمع ظهر في هذه الفترة. فقط عندما خفت غبار معركة ووتر جيت اتجهت الصحافة والمعلقون السياسيون نحو حالات واقعية وعميقة من تعديات سلطة الدولة - ويظل ذلك بدون إدراك أو استكشاف أهمية المسألة.

على سبيل المثال نشرت لجنة تشيرش[1] معلومات لم تكن دلالاتها واضحة حقًا. في وقت كشفها، كان هناك اهتمام كبير موجَّه لها مُرَكَّز على علاقات مارتن لوثر كينج النسائية، ولكن هناك استكشافات أخرى أكثر أهمية لم تتعامل معها الصحافة باهتمام كبير حتى هذا اليوم (يناير 1976). على سبيل المثال: في شيكاجو كانت هناك عصابة شوارع يطلق عليها البلاكستون رينجرز، وكانت تعمل في جيتو. كان أعضاء منظمة الفهود

(1) The Church Comittee لجنة رأسها السيناتور فرانك تشيرش بمجلس الشيوخ الأمريكي لتدرس العمليات المخابراتية الحكومية.

السود[1] يتصلون بهم، ويحاولون أن يسيِّسوهم كما يبدو. وطالما ظلت الرنجرز عصابة شوارع في جيتو - عصابة مجرمة كما تصفها الإف بي آي على الأقل - فالإف بي آي لا تهتم بها كثيرًا؛ هناك أيضًا طريقة للتحكم في الجيتو. ولكن أن تتجذَّر وتتحوَّل لمجموعة سياسية، فهذا يجعلها خطيرة بشكل جوهري.

الوظيفة الأساسية للإف بي أي ليست إيقاف الجريمة؛ فهي تعمل بالأحرى كبوليس سياسي، على مستوى كبير. دليل على ذلك هو ميزانية الإف بي آي وكيفية توزيعها، بعض المعلومات التي لها دلالات عن الموضوع كشفتها مجموعة تدعو نفسها «لجنة المواطنين التي تحقِّق عن الإف بي آي» التي نجحت في سرقة مجموعة من الوثائق من مكتب الإف بي آي للإعلام في بنسلفانيا، وقد حاولوا تحريرها في الإعلام. مجمل هذه الوثائق كان تقريبا كالتالي: 30 في المائة من عمل الإف بي آي متعلق بالإجراءات الروتينية؛ 40 في المائة للرقابة السياسية التي تتضمَّن مجموعتين يمينيتين وعشر مجموعات متعلقة بالمهاجرين، وأكثر من مائتي مجموعة ليبرالية أو يسارية، 14 في المائة للمتهرِّبين أو الفارِّين من الجيش؛ واحد في المائة مخصَّص للجريمة المنظَّمة - غالبا المقامرة - والبقية تتعلَّق بالاغتصاب، السطو على البنوك، القتل، إلخ.

عندما واجه التحالف بين الرينجرز والفهود السود، قرَّر الإف بي آي التحرك بشكل مشابه للبرنامج الوطني لخلخلة اليسار الذي كان يرتبط به البرنامج الوطني للتخابر المعروف بـ «برنامج

(1) Black Panther Party منظمة اشتراكية ثورية أغلبها من الأمريكان الأفارقة استمر عملها من عامي 1966 إلى 1982.

المخابرات المضاد». COINTELPRO[1]. سعوا لإشعال صراع بين المجموعتين عن طريق التزوير؛ خطاب من دون توقيع يرسله إلى قائد الرينجرز شخص يعرِّف نفسه على أنه "أخ أسود". يحذِّر هذا الخطاب من مؤامرة يدبِّرها الفهود لاغتيال قائد الرينجرز. الغرض الأساسي من الخطاب هو حث الرينجرز - الذين تصفهم وثائق الإف بي آي كمجموعة "من طبيعتها نمط النشاط العنيف، وإطلاق الرصاص، وهكذا" - أن يردوا بعنف على مؤامرة الاغتيال المفترضة.

ولكن هذا لم ينفع، ربما لأن العلاقات بين الرينجرز والفهود في هذا الوقت كانت قوية جدًّا بالفعل. كان على الإف بي آي أن يتحمَّلوا مهمة تدمير الفهود بأنفسهم. كيف؟

على الرغم من أنه لا يوجد تحقيق منظَّم، يمكننا إعادة بناء ما يبدو أنه قصة محتملة:

بعد عدة أشهر، في ديسمبر عام 1969، نَظَّم البوليس حملة على شقة للفهود قبل الفجر. تقريبًا أُطلِقَت هناك مائة رصاصة. في البداية زعم البوليس إنه رد على نيران الفهود، ولكن الصحافة المحلية أكدت سريعًا أن هذا لم يكن صحيحًا. قُتل فريد هامبتون؛ واحد من قادة الفهود الموهوبين والواعدين، قُتل على سريره. هناك مَنْ يرى أنه خُدِّر. زعم الشهود أنه قُتِل بدم بارد، قُتِل مارك

(1) COINTELPRO (اختصار: برنامج المخابرات المضاد Counter Inteligence Program) وهي عبارة عن مجموعة برامج أدارتها منظمة الإف بي آي الأمريكية لاختراق وتدمير المنظمات السياسية، وكانت موجهة بشكل خاص للمعارضين لحرب فيتنام. العمليات التي تمت تحت المسمى الرسمي لبرنامج المخابرات استمرت من عام 1956 وحتى عام 1971، وأن تظل هناك تشككات أن إجراءاتها مستمرة حتى الآن.

كلارك[1] أيضًا. هذا الحدث يمكن أن يُوصف ببساطة كاغتيال سياسي على نمط الجستابو.

في هذا الوقت كان الاعتقاد أن بوليس شيكاجو وراء الحملة. كان هذا سيئًا بما يكفي، ولكن الحقائق التي تكشَّفت من ساعتها أوحت بشيء أكثر بشاعة. نعرف الآن أن حارس هامبتون الشخصي ويليام أونيل الذي كان رئيسًا لأمن الفهود، كان عميل إف بي آي مزروع بينهم. قبل عدة أيام من الحملة، قدَّم مكتب الإف بي آي لبوليس شيكاجو رسمًا تخطيطيًّا لشقة الفهود زوَّدهم بها أونيل، مع وضع علامات على أماكن الأسرَّة، إلى جانب تقرير فيه بعض التشكك لأونيل يقول إن هناك أسلحة غير شرعية موجودة بالشقة: وهو مبرِّر الحملة. ربما شَرَح الرسم التخطيطي الحقيقي، كما لاحظ الصحفيون، أن رصاص البوليس كان موجَّهًا للأركان الداخلية من الشقة أكثر من المداخل. بالتأكيد هذا يقوِّض بشكل أكبر الزعم الأوليّ بأن البوليس كان يطلق النار ردًا على نيران الفهود، وهو مرتبك من المحيط غير المألوف. صحافة شيكاجو أظهرت أن عميل الإف بي أي الذي كان أونيل يراسله كان رئيس برنامج المخابرات المضادة COINTELPRO في شيكاجو والموجَّه ضد الفهود السود والعصابات السوداء الأخرى. وسواء كان هذا صحيحًا أم لا، فهناك دليل مباشر على تورُّط الإف بي آي في الجرائم.

بوضع هذه المعلومات جنبًا إلى جنب مع الجهد الموثَّق للإف بي آي للحثِّ على العنف وحالة حرب العصابات قبل عدة أشهر، لا يبدو أنه من غير المنطقي ألا نتشكَّك في أن الإف بي آي نفَّذوا

---

(1) عضو آخر بحزب الفهود السود.

بمبادرتهم الخاصة الجريمة التي ستُوَرِّط فيها الجماعة "الميَّالة للعنف" والتي وجَّهوا لها الخطاب المفبرك الذي يشير إلى أن الفهود قاموا بتدبير محاولة اغتيال لقائدهم.

هذه حادثة واحدة (وبالمناسبة، لم تحقّق فيها لجنة تشيرش بجدية) تتجاوز مسألة ووترجيت كلها ودلالاتها بفارق جوهري.

مع استثناءات قليلة لم يكن لدى الصحافة الوطنية ولا التلفزيون الكثير ليقولونه عن الموضوع، على الرغم من أنه تمَّت تغطيته بشكل كبير في شيكاجو. لم يناقش المعلقون السياسيون الأمر إلا نادرًا. مقارنة ذلك بتغطية "جرائم" مثل "قائمة أعداء" نيكسون أو التزوير الضريبي مذهلة جدًّا. على سبيل المثال، أثناء فترة ووترجيت كلها، جريدة "نيو ريببليك"، التي كانت - افتراضيًّا - عضو الليبرالية الأمريكية، لم تجد فرصة لأن تكتب أو تعلِّق على هذه الأشياء، على الرغم من أن الحقائق الأساسية والوثائق كانت معروفة.

رفعت أسرة فريد هامبتون دعوى مدنية ضد بوليس شيكاجو، ولكن حتى الآن تم إقصاء تورُّط الإف بي آي من المحاكم، على الرغم من أن الكثير من المعلومات المتعلِّقة متاحة في الشهادات التي أُدلي بها بعد حلف اليمين.

إن كان الناس الذين شعروا بالإهانة بسبب "فظائع ووتر جيت" كانوا مهتمين حقًا بالحقوق المدنية والإنسانية، كان عليهم أن يسعوا للحصول على المعلومات التي نشرتها لجنة تشيرش في ما يتعلّق بالعلاقة مع بلاكستون رينجرز، وأن يهتموا بملائمة المعلومات المتعلِّقة بتورُّط الإف بي آي في قتل بوليس شيكاجو لفريد هامبتون. على الأقل كان يجب إجراء تحقيق للبحث في

ما يبدو أنه علاقات ممكنة، وأن يُلقَى الضوء على دور الإف بي آي تحت قيادة نيكسون وأسلافه. فما كان مهمًا هنا هو اغتيال ربما يكون البوليس السياسي الوطني متورطًا فيه، جريمة تتجاوز كثيرًا أي شيء منسوب لنيكسون في تحقيقات ووترجيت. عليَّ أن أستعيد أن تحقيق ووترجيت لامس قضية ذات أهمية كبيرة، قصف كمبوديا، ولكن فقط في مساحة ضيقة - إنها "السرية" المزعومة للقصف - لا الحقيقة نفسها - هي التي اتُّهم بها نيكسون كـ "جريمة" في هذا الموقف.

هناك حالات أخرى من هذا النوع. على سبيل المثال كان بَيِّنًا أن الإف بي آي في سان دييجو موَّلوا وسَلَّحوا وراقبوا مجموعة يمينية متطرِّفة من "رجال الدقيقة"[1] القدامي، محوِّلين إياها إلى شيء أطلق عليه منظمة الجيش السري المتخصِّصة في الأعمال الإرهابية متعدِّدة الأنواع. لقد سمعت هذا أولًا من واحد من طلبتي السابقين، كان هدفًا لمحاولة اغتيال من قبل المنظمة. في الحقيقة كان الطالب الذي نظَّم المناظرة الاقتصادية التي كلمتك عنها منذ قليل، عندما كان طالبًا في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا. الآن هو يُدَرِّس في كلية سان دييجو الوطنية وهو منغمس في النشاطات السياسية - التي هي غير عنيفة تمامًا بالمناسبة، ولكن هذا لا يعني أنها ملائمة بالنسبة لهم.

رئيس منظمة الجيش السري - محرِّض تدفع له الإف بي آي - قاد سيارته نحو منزل الطالب، وأطلق شريك رئيس المنظمة الرصاص على المنزل، وأصاب امرأة شابة إصابة خطيرة. الشاب الذي كان

(1) Minutemen وهي مجموعة يمينية ظهرت في أمريكا في الستينيات من القرن الماضي لمواجهة الشيوعية.

هدفهم لم يكن في المنزل في هذا الوقت. سرق محرِّض الإف بي آي السلاح. ووفقًا للفرع المحلي للاتحاد الأمريكي للحريات المدنية، تم تسليم السلاح في اليوم التالي إلى مكتب الإف بي آي في سان دييجو، وقام المكتب بإخفائه؛ ولستة شهور كذب الإف بي آي على بوليس سان دييجو عن الحادث. المشكلة لم تُعرَف بشكل واسع إلا لاحقًا.

الجماعة الإرهابية التي كان الإف بي آي يديرها ويموِّلها، اخترقها بوليس سان دييجو في النهاية، بعدما حاولوا تفجير مسرح في حضور البوليس. عميل الإف بي آي المتهم، الذي أخفى السلاح، تم نقله خارج ولاية كاليفورنيا حتى لا تتم محاكمته. محرِّض الإف بي آي أيضًا هرب من المحاكمة، على الرغم من أن العديد من الأعضاء من المنظمة الإرهابية السرية تمَّت محاكمتهم. انغمس الإف بي آي في مجهودات لإثارة حالة حرب بداخل المجموعات السوداء في سان دييجو، كما في شيكاجو في الوقت نفسه. في وثائق سرية، نُسِب إلى الإف بي آي الحث على إطلاق النار والضرب وعدم الاستقرار في الجيتو، وتلك حقيقة لم تستثر الكثير من التعليقات في الصحافة أو مقالات الرأي.

الطالب نفسه بالمناسبة تعرَّض للمضايقات بطرق أخرى. يبدو أن الإف بي آي استمروا في تعريضه لأنواع عديدة من التخويفات والتهديدات عن طريق المحرضين. وأكثر من ذلك، وفقًا لمحاميه من الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية، كان إعطاء الإف بي آي معلومات إلى الكلية التي كان يدرس فيها أساس اتهامات غير صحيحة وُجهت له. تم تحويله لثلاثة تحقيقات متعاقبة في الكلية، وفي كل مرة تمَّت تبرئته من الاتهامات الموجَّهة ضده.

في هذا الوقت قرَّر مستشار كلية ولاية كاليفورنيا جلين دومكي أنه لن يقبل ما تصل إليه لجان جلسة الاستماع المستقبلية، وفَصَله ببساطة من الكلية. لاحظ أن مثل هذه الحوادث، التي هي كثيرة، لا تعتبر «شمولية» في الجامعة.

قدَّم الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية الحقائق الأساسية للجنة تشيرش في يونيو عام 1975 وقدموها أيضًا للصحافة. على قدر ما أعرف، لم تُجرِ اللجنة أي تحقيق عن الأمر. الصحافة القومية لم تقل شيئًا تقريبًا في هذا الوقت، والقليل جدًّا قيل ساعتها.

كانت هناك تقارير مشابهة متعلِّقة ببرامج القمع الحكومية الأخرى. على سبيل المثال تم اتهام المخابرات الحربية بأنها منغمسة في أفعال غير شرعية في شيكاجو. في سياتل تم القيام بمجهودات لخلخلة وإيذاء المجموعات اليسارية المحلية. أمر الإف بي آي واحدًا من عملائه بإقناع مجموعة من الراديكاليين الشباب بتفجير جسر؛ هذا كان سيتم بطريقة تجعل الشخص الذي سيزرع القنبلة مُعَرَّض لأن ينفجر معها. رفض العميل أن ينفذ هذه التعليمات. وبدلًا من ذلك تحدَّث إلى الصحافة وشهد في المحكمة في النهاية. عُرف الأمر بهذه الطريقة. في سياتل، استثار الإف بي آي الجرائم والإرهاب والتفجيرات، وفي إحدى الحالات وقع شاب أسود أثناء محاولة سرقة، هم الذي قاموا بها وقُتِل أثناءها. نقل ذلك فرانك دونير من جريدة «نيشن»، واحدة من الجرائد الأمريكية القليلة التي حاولت أن تقدِّم تغطية جادة لمثل هذه المسائل.

هناك كَمٌّ أكبر من هذه الأمور. ولكن يمكنك أن تصل إلى المعنى الكامل لكل هذه الحالات المنعزلة، إنْ وضعتها في سياق

سياسات الإف بي آي منذ بداياته أثناء الرعب الأحمر بعد الحرب العالمية الأولى، ذلك الذي لن أحاول شرحه هنا. بدأت عمليات مجموعة المخابرات المضادة من الخمسينيات مع برنامج لإيذاء وتدمير الحزب الشيوعي. على الرغم من أنه لم يتم التصريح بذلك بشكل رسمي، عرف الجميع أن شيئًا من هذا النوع يحدث، ولم تكن هناك سوى اعتراضات قليلة؛ واعتبر ذلك قانونيًّا تمامًا، حتى إن الناس تبادلوا النكات حول هذا.

عام 1960 تم مد البرنامج التعطيلي إلى الحركة البورتوريكية المستقلة. في أكتوبر عام 1961، تحت إدارة المدعي العام روبرت كينيدي، قام الإف بي آي ببرنامج تعطيلي ضد حزب العمال الاشتراكيين (أكبر منظمة تروتسكية)؛ تم مد البرنامج بعد ذلك إلى حركة الحقوق المدنية، والكوكلاكس كلان[1]، ومجموعات قومية سوداء، وحركة السلام بشكل عام؛ مع عام 1968 غطى البرنامج «اليسار الجديد» كله.

المنطق المعطى داخليًّا لهذه البرامج غير القانونية موح جدًّا. البرنامج المدمِّر لحزب العمال الاشتراكيين، الذي جاء مباشرة من المكتب المركزي للإف بي آي قدم منطقه بهذه المصطلحات بشكل جوهري:

نقوم بهذا البرنامج للأسباب التالية:

1 - حزب العمال الاشتراكيين يقوم بتقديم المرشحين بشكل موسَّع في الانتخابات المحلية في البلد.

(1) Ku Klux Klan مجموعة منظمات يمينية متطرفة بأمريكا يعود تاريخها إلى منتصف القرن التاسع عشر، وإن أخذت من العشرينيات من القرن العشرين طابع مواجهة الشيوعية.

2 - يدعم دمج مدارس السود والبيض في الجنوب[1]؛
3 - يدعم كاسترو.
ما الذي يشير إليه ذلك؟ إنه يعني أن مبادرة حزب العمال الاشتراكي السياسية في تقديم مرشحين في الانتخابات - النشاط السياسي الشرعي - وعملهم في دعم الحقوق المدنية ومجهوداتهم في تغيير السياسة الخارجية للولايات المتحدة تبرِّر هدمهم على أيدي البوليس السياسي القومي.
هذا هو المنطق وراء برامج قمع الحكومة: هي موجَّهة ضد نشاطات الحقوق المدنية وضد الفعل السياسي الشرعي المقاوم للتوافق المعلن. بالمقارنة ببرنامج المخابرات المضادة وأفعال الحكومة المتعلِّقة في الستينيات، كانت ووترجيت مسألة بسيطة. ولكن من المفيد أن تقارن اهتمام الصحافة بالمسألتين. هذه المقارنة تكشف بشكل واضح ودرامي أن ما قاد إلى سقوط نيكسون هو اختياره غير الملائم للأهداف، وليس أفعاله غير الملائمة. هذا الاهتمام المزعوم بالحقوق المدنية والديمقراطية كان زائفًا، لم يكن هناك «انتصار للديمقراطية».

رونا: يبدو أنه كان هناك طلب يحتوي على فقرات من دستور الولايات المتحدة ووثيقة الحقوق يوزع في الشوارع في فترة ما والناس رفضوا توقيعه معتقدين أنه بروباجندا لليسار.

تشومسكي: مثل هذه الحوادث تحصل منذ الخمسينيات على حد علمي. تم تخويف الناس للعديد من السنوات. الليبراليون يفضِّلون أن يعتقدوا أن كل هذا يتسبَّب فيه رجال أشرار قليلون: جو مكارثي

(1) كان القانون الأمريكي في الخمسينيات من القرن الماضي يقرر انفصال مدارس السود عن البيض في الولايات الجنوبية، هذا الذي تغير في الستينيات بعد نضال طويل.

وريتشارد نيكسون، وهذا خاطئ تمامًا. يمكن للمرء أن يحيل قمع ما بعد الحرب إلى المعايير الأمنية التي بدأها ترومان عام 1947، ومجهودات الحزب الديمقراطي للإساءة لهنري والاس[1] وداعميه في ذلك الوقت. كان السِناتور الليبرالي هوبرت همفري[2] هو من اقترح معسكرات الاعتقال في حالة وجود «طوارئ وطنية». هو صوَّت في النهاية ضد قانون مكاران[3] ولكن قيل في ذلك الوقت إنه لم يكن حازمًا بما يكفي في بعض الجوانب؛ تمَّت مواجهته بأن دعم المساجين في معسكرات الاعتقال يجب أن يكون محميًا بحق المثول أمام القضاء: لم تكن هذه هي الطريقة للتعامل مع المتآمرين الشيوعيين! قانون الرقابة على الشيوعية الذي قدَّمه الليبراليون البارزون بعد عدة سنوات كان غير دستوري بشكل واضح بحيث لم يحاول أحد أن يمرِّره على حد علمي. بالمناسبة، كان هذا القانون موجهًا جزئيًا بشكل محدد ضد النقابات. وإلى جانب هؤلاء السِناتورات، دَعَم العديد من المفكرين الليبراليين ضمنيًا الأهداف الأساسية لـ «المكارثية»، على الرغم من أنهم اعترضوا على مناهجها - خاصة عندما أصبحوا هم أيضًا موضعًا للهجوم. نفَّذوا ما وصل إلى أن يكون "تطهيرًا" جزئيًا في الجامعات، وطوروا بطرق عديدة الإطار الأيدولوجي لتخليص المجتمع الأمريكي من "سرطان" المعارضة هذا. هذه من ضمن أسباب الإذعان الملحوظ

(1) Henry Wallace (1888-1965) نائب الرئيس الأمريكي في الفترة من 1941 حتى 1945، ورشح نفسه للرئاسة الأمريكية عندما انتقل من الحزب الديمقراطي إلى الحزب التقدمي.
(2) Hubert Humphrey (1911-1978) نائب الرئيس الأمريكي في الفترة من 1965 إلى 1969، كان معروفًا بإخلاصه الشديد لقرارات رئيسه في ذلك الوقت ليندون جونسون.
(3) الإشارة للقانون الذي اقترحه السناتور الأمريكي بات مكاران عام 1950 وهو يستهدف تعقب المنظمات الشيوعية، وتصل العقوبات في القانون أحيانا إلى نزع الجنسية الأمريكية عن المواطنين.

وضيق الأفق الأيدولوجي في الحياة العقلية في الولايات المتحدة، وعزلة الحركة الطلابية تلك التي ناقشناها سلفًا.

إن عارض الليبراليون مكارثي، فهذا بسبب أنه تجاوز كثيرًا وبشكل خاطئ. لقد هاجم النخبة الليبرالية نفسها، أو الرموز السياسية العامة مثل جورج مارشال[1]، بدلاً من حصْر نفسه في الهجوم على «العدو الشيوعي». لقد أخطأ، مثل نيكسون، في اختيار أعدائه عندما بدأ في مهاجمة الكنيسة والجيش. ولو كان المفكرون الليبراليون قد انتقدوه، فهذا كان على أساس أن طرائقه لم تكن مصيبة في تخليص البلد من الشيوعيين الحقيقيين. هناك استثناءات ملحوظة، ولكنها قليلة بشكل بائس.

بشكل مشابه عارض القاضي روبرت جاكسون، وهو واحد من الليبراليين القياديين في المحكمة العليا، نسق «الخطر الواضح والقائم» (الذي وفقًا له يمكن التضييق في بعض الأحوال على حرية التعبير التي تؤثِّر على أمن الدولة) عندما تم تطبيقها على النشاطات الشيوعية، لأنها لم تكن حازمة بما يكفي. شارحًا أنه في حال الانتظار حتى يصبح الخطر «واضحًا وقائمًا» سيكون هذا متأخرًا جدًّا. يجب أن توقف الشيوعيين قبل «أفعالهم الوشيكة»، بالتالي فقد دعم وجهة نظر شمولية تامَّة: علينا ألا نسمح لمثل هذا النقاش أن يبدأ.

ولكن هؤلاء الليبراليون شعروا بالصدمة عندما استخدم مكارثي أسلحته ضدهم. هو لم يعد يلعب وفقًا لقواعد اللعبة - اللعبة التي اخترعوها.

---

(1) George Marshall (1880-1959) القائد العسكري الأمريكي الأعلى خلال الحرب العالمية الثانية، وخدم كوزير للدفاع من الفترة بين عام 1950 وعام 1951.

رونا: بشكل مشابه لاحظت أن الفضيحة التي تتضمَّن أن السي آي إيه لا يهتم بالنشاطات الرئيسية للوكالة، ولكن في الحقيقة يقوم بالعمل المطالب به الإف بي آي من حيث المبدأ.

تشومسكي: جزئيًّا نعم، وانظر إلى الغضب الذي تصاعد بعد محاولات الاغتيال السياسي التي نظَّمها السي آي إيه. صُدِم الناس لأن السي آي إيه حاول اغتيال القادة الأجانب. بالتأكيد هذا سيئ جدًّا. ولكنها فقط كانت محاولات فاشلة، على الأقل في معظم الأحوال - وفي بعض الأوقات لم تعد الأمور واضحة، انظر إلى المقارنة بين برنامج فينيكس[1] الذي تورَّطت فيه السي آي إيه، وهو وفقًا لحكومة سايجون أفنى أربعة آلاف مدني في سنتين. لمَ هذا لا يهم؟ لم كل هؤلاء الناس أقل أهمية من كاسترو أو شنايدر أو لومومبا؟

المسؤول الرسمي عن هذه الأشياء هو ويليام كولبي الذي رأس السي آي إيه، هو الآن كاتب عمود ومحاضر مهم في حرم الجامعات. الشيء نفسه حدث في لاوس، على الرغم من كونه أسوأ، كم عدد الفلاحين الذي قُتِلوا نتيجة لبرامج السي آي إيه؟ ومن يتحدَّث عن هذا؟ لا أحد. لا توجد مانشيتات عن ذلك في الصحف.

دومًا تتكرَّر القصة نفسها. الجرائم المكشوفة واضحة، ولكنها تافهة لو قورنت بالبرامج الإجرامية الحقيقية بالفعل للدولة، التي يتم تجاهلها أو اعتبارها شرعية تمامًا.

رونا: كيف تستطيع إيجاد كل هذه المعلومات؟ إن لم تنشرها الصحف...

---

(1) Phoenix program برنامج قامت به السي آي إيه أثناء حرب فيتنام للتخلص من جبهة التحرير القومية بفيتنام الجنوبية.

تشومسكي: هذه المعلومات متاحة ولكن فقط للمهووسين:من أجل كشفها عليك أن تهب جل حياتك للبحث. بهذا المعنى تكون المعلومات متاحة. ولكن هذه «الإتاحة» بالكاد ما تكون ذات دلالة في الواقع. وفي السياسة تكون غير ملائمة بشكل أو بآخر. بالطريقة نفسها، على المستوى الشخصي، الموقف بالنسبة لشخص مثلي هو بالطبع أفضل بشكل لا يقارن في الولايات المتحدة من المجتمعات الشمولية. في الاتحاد السوفييتي على سبيل المثال، لو حاول أحد أن يقوم بما أقوم به هنا سينتهي أمره غالبًا في السجن. من المثير للاهتمام والنموذجي أن كتاباتي السياسية الناقدة لسياسات الولايات المتحدة لم تُتَرجَم أبدا للغات ما يطلق عليها الدول الشيوعية، على الرغم من أنها تُرجمَت بشكل واسع في العديد من أنحاء العالم. ولكن على المرء أن يكون حذرًا في تقدير الدلالة السياسية للحرية النسبية عن القمع - على الأقل لأصحاب الامتياز - في الولايات المتحدة. ما الذي يعنيه هذا بالضبط وبالتحديد؟

على سبيل المثال، تمت دعوتي لإلقاء محاضرة في جامعة هارفارد أمام مجموعة من الصحفيين يُطلق عليهم زملاء نيمان، وهم يجتمعون سنويًا، يأتون من كل أنحاء الولايات المتحدة والدول الأجنبية من أجل أن يتقدموا في تعليمهم إن إمكن القول. طلبوا مني مناقشة ووترجيت والموضوعات المتعلِّقة بها - الصحافة كانت عمومًا فخورة جدًّا بسلوكها الشجاع وذي المبادئ أثناء فترة ووترجيت، وليس لديها مبرِّرات لذلك كما حاولتُ أن أشرح. وبدلًا من مناقشة ووترجيت تحدَّثتُ عن الأشياء التي أشرتُ إليها للتوِّ، لأنني تعجَّبت إلى أي مدى يمكن أن يعرف هؤلاء

الصحفيون - وهم مثقفون ومطَّلعون بشكل كبير مقارنة بالعامة - عن هذه الأشياء. حسنا، لا يوجد لدى أحد فيهم أية فكرة عن نطاق برامج الإف بي آي القامعة، باستثناء صحفي واحد من شيكاجو كان يعرف كل شيء عن موضوع هامبتون، لأن هذا في الحقيقة كانت قد تمَّت مناقشته بالتفصيل في صحافة شيكاجو. إن كان هناك شخص من سان دييجو في المجموعة، سيعرف عن منظمة الجيش السري، وهكذا...

هذه واحدة من مفاتيح الأمر كله. كل شخص يُقاد للاعتقاد أن ما يعرفه يمثل استثناء محليًّا. ولكن الإطار الكلي يظل مختبئًا. تُنشَر المعلومات عادة في الصحف المحلية، ولكن دلالتها العامة، أطر المستوى القومي، تظل مُشَوَّشة. كان هذا هو الوضع أثناء فترة ووترجيت كلها. على الرغم من ظهور المعلومات في هذا الوقت نفسه، من أصوله وبتوثيق كثيف. وحتى لو كان الأمر كذلك، نادرًا ما يكون النقاش تحليليًّا أو شارحًا، ولا يتم الاعتماد عليه بطريقة مُرضية.

ما تواجهه هنا هو نوع مؤثر جدًّا من الرقابة الأيدولوجية، لأنه يمكن للمرء أن يظل تحت انطباع أن الرقابة غير موجودة، وهذا صحيح بمعنى تقني ضيق؛ فلن يحبسوك إن اكتشفت الحقائق، أو حتى إن صرَّحت بها عندما تستطيع ذلك، ولكن النتيجة تظل هي نفسها كما لو أن هناك رقابة. والنخبة تقوم عمومًا بإخفاء الواقع الاجتماعي. بالطبع كانت الأمور مختلفة تمامًا أثناء فترة وجود حركات طلابية وحركات مضادة للحرب ذات شعبية ضخمة. فضمن الحركات الشعبية تكون هناك إمكانات عديدة للتعبير عن وجهات نظر منفصلة عن الحدود الضيقة للأيديولوجيا

«الرسمية»، بشكل قد يزيد أو ينقص، وهي التي تذعن إليها النخبة.

روونا: ما هي ردود فعل الأمريكان على تصريحات سولجنستين[1]؟

تشومسكي: كانت مثيرة جدًّا للانتباه على الأقل في الصحافة الليبرالية التي تهمني. والبعض انتقد مبالغاته. لكنه يتجاوز بشكل جيِّد في ما يمكن أن يتسامحوا فيه. فقد دعا، على سبيل المثال، إلى تدخُّل مباشر من الولايات المتحدة في الاتحاد السوفييتي بطريقة يمكنها أن تقود بنسبة عالية إلى حرب، وليس من المستبعد أن تؤذي المعارضين الروس أنفسهم. وأكثر من ذلك استنكر الضعف الأمريكي في النضال للانتصار على المقاومة الفيتنامية، وعارض علانية الإصلاحات الديمقراطية في إسبانيا، ودعم جريدة دعت إلى الرقابة في الولايات المتحدة وغير ذلك. ورغم ذلك لم تتوقَّف الصحافة عن الإعجاب به وتقول عنه كم هو أخلاقي عظيم. وفي حياتنا التافهة، يمكننا بالكاد أن نتخيل سموّ تلك العظمة الأخلاقية.

في الحقيقة، «المستوى الأخلاقي» لسولجنستين يمكن مقاربته بالمستوى الموجود لدى العديد من الشيوعيين الأمريكان الذين حاربوا بشجاعة من أجل الحريات المدنية هناك في بلدهم، بينما في الوقت نفسه يدافعون، أو يرفضون انتقاد ممارسات التطهير[2] أو معسكرات العمل في الاتحاد السوفييتي. فساخاروف[3] ليس

(1) Aleksandr Solzhenitsyn (1918-2008) الروائي الروسي الحاصل على جائزة نوبل في الأدب عام 1970، كان ينتقد الشمولية السوفييتية وتم سحب الجنسية السوفييتية عنه في السبعينيات من القرن الماضي، ليتنقل للعيش في الولايات المتحدة قبل أن يعود إلى روسيا في التسعينيات من القرن العشرين.

(2) Purge أو محاكمات التطهير في الاتحاد السوفييتي التي كانت تصدر أحكاما على الخونة أو بالأحرى غير المقتنعين بالخط السياسي الستاليني في عهد ستالين.

(3) Andrei Sakharov (1921-1989) عالم فيزياء نووية روسي ومعارض للاتحاد=

شاذًا في آرائه بالقدر الذي عليه سولجنستين بالطبع، ولكنه يقول أيضًا إن الغرب تراجع كثيرًا لأنه لم يواصل حرب فيتنام حتى الانتصار الأمريكي. ويشكو من أن الولايات المتحدة لم تتصرَّف بعزيمة كافية وتأخَّرت طويلًا في إرسال حملة كبيرة. كل شيء ابتكره جهاز البروباجندا الأمريكي تم تكراره، بالضبط مثل كون الشيوعيين الأمريكان الذين ناضلوا من أجل الحقوق المدنية هنا هم بروباجندا روسية ببغائية. الحقيقة الموثقة السهلة

= السوفييتي وحاصل على جائزة نوبل للسلام عام 1975، ويحمل اسمه جائزة تقدم من البرلمان الأوربي سنويا للأفراد والمنظمات الداعمة لحقوق الإنسان.

للعدوان الأمريكي في جنوب فيتنام ليست جزءًا من التاريخ على سبيل المثال. على المرء أن يعجب بشجاعة ساخاروف وعمله العظيمين في الدفاع عن حقوق الإنسان في الاتحاد السوفييتي. ولكن أن تشير إلى مثل هؤلاء الناس على أنهم «عمالقة أخلاقيون» فهو أمر مثير للانتباه.

لِم يفعلون هذا؟ لأنه من المهم جدًّا للمثقفين الأمريكان ذوي الأصوات المسموعة أن يجعلوا الناس يصدِّقون أن الولايات المتحدة لا تواجه أي مشاكل أخلاقية حقيقية. مثل هذه الأسئلة تُطرح فقط في الاتحاد السوفييتي، و«العمالقة الأخلاقيون» موجودون للرد نيابة عنهم.

قارِنْ سولجنستين بالآلاف من المقاومين لحرب فيتنام والمتهرِّبين منها؛ فالعديد منهم تصرَّفوا بأخلاقية أعلى منه إلى درجة أنه لا مجال للمقارنة بينهما. يدافع سولجنستين بثبات عن حقوقه وحقوق من هم مثله وهذا مثير للإعجاب بالتأكيد. والمقاومون والعديد من المتهربين دافعوا عن حقوق الآخرين؛ أي ضحايا العدوان والإرهاب الأمريكي، وكانت أفعالهم من مستوى أخلاقي أعلى. وأكثر من ذلك لم تكن أفعالهم فقط رد فعل على مضايقتهم؛ لأن قسمًا كبيرًا منهم قاوم بهذه الأفعال - التي أدَّت للسجن أو النفي - بإرادتهم الشخصية الحرة، في حين كان من الممكن أن يعيشوا مرتاحين. إلا أننا نقرأ في الصحف الأمريكية الليبرالية أننا بالكاد نحمل العظمة الأخلاقية لسولجنستين في مجتمعنا، وبالتأكيد لن نجد شخصًا مثله. وهو ادعاء مثير للاهتمام وله دلالات كثيرة.

عامة يتم الآن الزعم بأن المقاومة الأمريكية سببها هو خوف

الشباب من التجنيد؛ هذا اعتقاد مريح جدًّا للمثقفين الذي يحصرون أنفسهم في المعارضة «البراجماتية» للحرب. ولكنها كذبة كبيرة. لأنه بالنسبة إلى العديد من هؤلاء الذين كانوا في جانب المقاومة منذ أصولها، لا يوجد شيء أسهل من التهرُّب من التجنيد، بنظامه المتحيِّز طبقيًا، وقد تهرَّب العديد من الآخرين بالفعل. في الحقيقة العديد من النشطاء كانوا حاصلين على تأجيل. والعديد من المتهرِّبين أيضًا اختاروا أسلوبًا صعبًا ومؤلمًا بسبب المبدأ. ولكن بالنسبة إلى هؤلاء الذين دعموا الحرب مبدئيًّا، والذين رفعوا همسة الاحتجاج عندما أصبحت التكاليف كبيرة جدًّا، من المستحيل الاعتراف بوجود مقاومة شجاعة وذات مبدأ، خاصَّة من قِبل الشباب، لمواجهة الفظائع التي كانوا مستعدين أصلًا للتسامح معها. فالتيار السائد من الليبرالية الأمريكية لم يرغب في سماع أي شيء عن ذلك. وكان هذا سيطرح العديد من الأسئلة المربكة من قبيل ماذا كانوا يفعلون عندما كان مقاومو الحروب يواجهون السجن أو النفي؟ وغير ذلك. بالتالي جاء لهم سولجنستين كهبة من الله سمحت لهم بأن يتهرَّبوا من الأسئلة الأخلاقية، و«أن يصدِّروها» إن أمكن القول، ولإخفاء دورهم كأناس ظلوا صامتين للعديد من السنوات أو اعترضوا في النهاية على أرضية ضيقة وغير مقبولة أخلاقيًّا وهي الكلفة الكبيرة للحرب ومصلحة الحكومة الأمريكية.

أنتج مونيهان[1] التأثير نفسه عندما كان سفيرًا في الأمم المتحدة، وذلك حين هاجم العالم الثالث. هذا الهجوم لقيَ إعجابًا عظيمًا

(1) Daniel Patrick Moynihan (1927–2003) سياسي وعالم اجتماع أمريكا وكان سفير أمريكا في الأمم المتحدة في الفترة من 1975 حتى 1976.

هنا؛ كما حصل مثلًا عندما لقّب عيدي أمين الأوغندي بأنه «قاتل عنصري». فالسؤال ليس متعلقًا بكون عيدي أمين قاتلًا عنصريًا أم لا - هذا الوصف صحيح بلا شك - بل السؤال هو، ما الذي يعنيه لمونيهان أن يطلق هذا الاتهام وللآخرين أن يحتفوا بأمانته وبشجاعته في القيام بذلك. من هو مونيهان؟ لقد خدم تحت قيادة أربع إدارات؛ إدارات كينيدي وجونسون ونيكسون وفورد، ويمكن القول إنها إدارات مذنبة بقتل عنصري بحجم لا تتصوَّر أن عيدي أمين يمكن أن يقوم به. تخيّل موظّفا صغيرًا من الرايخ الثالث يتهم شخصا آخر بأنه قاتل عنصري. هذه الطريقة في إزاحة القضايا الأخلاقية على الآخرين هي واحدة من الطرق لإعادة بناء أسس الشرعية الأخلاقية من أجل ممارسة السلطة الأمريكية التي اهتزت أثناء حرب فيتنام. وقد تمّ استغلال سولجينستين من أجل هذه الغاية بطريقة طبيعية ومتوقّعة، على الرغم من أن المرء لا يمكنه بالطبع أن يصل إلى أي نتائج متعلقة باتهامه النظام السوفييتي بالعنف والقمع على هذه الأسس.

فكر في شخص مثل آنجيلا ديفيز[1]: فهي تدافع عن حقوق الأمريكيين السود بشجاعة وإيمان عظيمين. وفي الوقت نفسه رفضت الدفاع عن المعارضين التشيك أو انتقاد الغزو الروسي لتشيكسلوفاكيا. هل يمكن النظر إليها كـ «عملاق أخلاقي»؟ بالكاد. إلا أنني أعتقد أنها تتجاوز سولجنستين في المستوى الأخلاقي. على الأقل هي لم تلُم الاتحاد السوفييتي على كونه لم يقم بفظائعه بقوة كافية.

رونا: بعد كل ما قلته، وما قيل عن تدخُّل الولايات المتحدة في تشيلي

---

(1) Angela Davis (1944) ناشطة سياسية أمريكية ومنتمية للحزب الشيوعي الأمريكي.

في كتاب يوريب[1]، يظهر بوضوح وجود سياسة واقعية للتلقيح. فقد تم تفجير فضيحة كبيرة متعمَّدة عن حادث صغير - ووترجيت قضية الشركة الوطنية للتليفونات والتلغرافات عام 1973 - من أجل إخفاء أفضل وإضفاء قبول أكبر (وفقًا لتعريف فاي) على الفضائح الحقيقية؛ والاغتيالات السياسية، والانقلاب في سبتمبر. فأنت تحقن العامة بفضيحة صغيرة؛ وبعد ذلك عندما تحدث أشياء أكثر جدية، يكون الأمر قد تجرَّد من أغلب قيمته المعنوية ولم يعد لأهميته المتعلِّقة بالموضوع أي جانب من الجدة - وهذان هما المعياران الأساسيان للعناوين الكبرى في الصحف[2].

تشومسكي: نعم، سبب هذا هو ما قلته عن الصحافة الليبرالية منذ نهاية الحرب. فالحكومة بحاجة كبيرة الآن لاستعادة مصداقيتها، وجعل الناس ينسون التاريخ، لإعادة كتابته. والنخبة تقوم بهذ الدور بقدر ملحوظ. ومن الضروري أيضًا تأسيس «الدروس» التي طرحتها الحرب، لتأكيد أنها محمَّلة - على أضيق الحدود - بمصطلحات الأنماط الاجتماعية المحايدة مثل «الغباء» أو «الخطأ» أو «الجهل» أو «الكُلفة» ربما.

لِماذا؟ لأنه قريبًا سيكون من الضروري تبرير مواجهات أخرى، وربما تدخلات أخرى للولايات المتحدة في العالم، أي فيتنامات أخرى.

---

(1) Manuel Uribe, *Le livre noir de l intervention américaine au Chile* (Paris: Le Seuil, 1974).

(2) Jean Pierre Faye, Le Portugal d'Otelo: La révolution dans le labyrinthe (Paris: J.-C. Lattès, 1976).
يتضمن تحليلا للتغطية الصحفية للانقلاب في البرتغال في نوفمبر عام 1975.

في هذا الوقت، يجب أن تكون هذه التدخلات ناجحة، ولا تخرج عن السيطرة؛ وتشيلي مثال على ذلك. ويمكن للصحافة حتى أن تنتقد التدخلات الناجحة - جمهورية الدومينيكان، تشيلي... إلخ، طالما أن هذه الانتقادات لا تتجاوز «الحدود المهذَّبة»، أي طالما أن هذه الانتقادات لا تساعد على إيجاد حركات شعبية قادرة على تعطيل هذه المشاريع، ولا يصاحبها أي تحليل عقلاني للدوافع الإمبريالية للولايات المتحدة هذا الذي تعتبره الأيديولوجيا الليبرالية محظورًا ولا تتسامح معه مطلقًا.

كيف تتقدَّم الصحافة الليبرالية في ما يتعلَّق بفيتنام، خاصة القسم الذي يُدْعى «الحمائم»؟ بالتأكيد بالتركيز على «غباء» تدخل الولايات المتحدة؛ وهذا مصطلح محايد سياسيًّا. سيكون كافيًا بالتالي أن تجد سياسة «ذكية». إنّ الحرب كانت خطأً مأساويًّا تحوَّلت فيه المقاصد الطيبة إلى سياسات شريرة بسبب جيل من المسؤولين المتكبِّرين وغير الأكفَّاء. وحشية الحرب يتم استنكارها أيضًا؛ ولكن هذا أيضًا يتم استخدامه كنمط محايد... وبافتراض أن الأهداف كانت شرعية - يكون من المقبول أن تقوم بالشيء نفسه ولكن بشكل أكثر إنسانية...

الحمائم «المسؤولون» كانوا معارضين للحرب - على أساس براجماتي. الآن من الضروري إعادة بناء نسق المعتقدات التي تكون الولايات المتحدة وفقا له واهبة للإنسانية وملتزمة تاريخيًّا بالحرية والتقرير الذاتي للمصير وحقوق الإنسان. وفيما يتعلَّق بهذا المجال، يتشارك الحمائم «المسؤولون» الافتراضات المسبقة نفسها مثلهم مثل الصقور: أي إنهم لا يسائلون حق الولايات المتحدة في التدخل في البلاد الأخرى. نقدهم ملائم جدًّا في

الحقيقة للدولة، المستعدة تمامًا لتلقي الانتقادات لأخطائها، طالما أن الحق الأساسي في التدخل بالقوة لا يتم طرح التساؤل حوله.

ألقِ نظرة على صفحة الرأي في جريدة النيو يورك تايمز، تلك التي تقدِّم تحليلًا مُراجعًا لحرب فيتنام وهي تصل إلى نهايتها، ترَ أن المحرِّرين يشعرون أنه من المبكر جدًّا طرح نتائج الحرب:

«كليو، ربة التاريخ، هادئة وبطيئة ومتهرِّبة بطرقها... فقط في وقت متأخر، متأخر جدًّا، يمكن للتاريخ أن يبدأ في طرح تقديرات لمزيج الخير والشر، الحكمة والحماقة، المُثُل والتوهُّمات في قصة فيتنام الطويلة... هناك هؤلاء الأمريكان الذين يعتقدون أنه كان يمكن للحرب التي تحافظ على فيتنام الجنوبية غير شيوعية ومستقلة أن تُدار بشكل مختلف. وهناك أمريكيون آخرون يعتقدون أن فيتنام الجنوبية الحقيقية غير الشيوعية كانت دومًا أسطورة... عقْد من الانتقادات الحادة فشل في حل هذا الشقاق المستمر».

كما ترى، إنهم لم يحاولوا حتى أن يذكروا الإمكانية المنطقية لموقف ثالث: أي أن الولايات المتحدة لم يكن لديها الحق - سواء الشرعي أو الأخلاقي - في أن تتدخَّل بالقوة في الشؤون الداخلية لفيتنام. نحن نترك للتاريخ مهمَّة الحكم على الجدال بين الصقور والحمائم المحترمين، ولكن الموقف الثالث المعارض للسابقين يتم إقصاؤه من المناقشة. نطاق كليو لا يمتد لمثل هذه الأفكار العبثية، كالاعتقاد بأن الولايات المتحدة ليس لديها حق فريد يسمح لها بالتدخُّل بالقوة في الشؤون الداخلية للآخرين، سواء كان هذا التدخُّل ناجحًا أم لا. وقد نشرت «التايمز» العديد من الخطابات التي ترد على صفحة الرأي، ولكن لم يوجد خطاب يسائل البدائل المعروضة. أعرف بالتأكيد أن هناك خطابًا واحدًا

على الأقل تم إرساله إليهم... ومن الممكن جدا أن تكون هناك خطابات أخرى:

«8 أبريل، 1975

إلى المحرِّر

النيويورك تايمز

229 West 43d St.

New York, N.Y. 10036

سيدي العزيز:

في صفحة رأي في جريدة التايمز يوم 5 أبريل، لاحظت الجريدة أن "عقدًا من الانتقادات الحادة فشل في حل هذا الشقاق المستمر" بين وجهتي نظر متعارضتين: الأولى أن "الحرب للحفاظ على فيتنام الجنوبية مستقلة وغير شيوعية كان يمكن أن تُدار بشكل مختلف"، والثانية أن "فيتنام الجنوبية الحقيقية غير الشيوعية كانت دومًا أسطورة". كان هناك دومًا موقف ثالث: بعيدًا عن إمكانات النجاح، ليس لدى الولايات المتحدة السلطة ولا الأهلية للتدخُّل في الشؤون الداخلية لفيتنام. هذا هو موقف معظم حركة السلام الأصيلة، أي الذين عارضوا الحرب لأنها خطأ، وليس فقط لأنها غير ناجحة. من المثير للأسف أن هذا الموقف غير مطروح حتى في النقاش كما ترى التايمز.

في الصفحة المقابلة، لاحظ دونالد كيرك[1] أنه على الرغم من أن مصطلح «حمام دم» قد ظهر للنور أثناء صراع الهند الصينية إلا أن أحدًا لم يطبقّه على الحرب نفسها، إنّما أُطلق على النتائج المتوقَّعة لنهايتها». لقد كان كيرك مخطئًا. العديد من الأمريكيين

(1) Donald Kirk باحث متخصص في الشؤون السياسية الآسيوية والشرق أوسطية.

المنغمسين في حركة السلام الأصيلة أصروا لسنوات على النقطة المبدئية التي يُعتقد أن «لا أحد» لاحظها وهذا شائع في أدب الحرب. ولأذكر مثالًا واحدًا، لقد كتبنا كتابًا صغيرًا في الموضوع (عنف الثورة المضادة: حمامات الدم في الحقيقة والبروباجاندا، 1973) على الرغم أن شركة (وارنر براذرز) التي تملك دار النشر رفضت السماح بتوزيعه بعد نشره. ولكن بعيدًا تمامًا عن هذا، الملاحظة كانت موجودة بالفعل وتكرَّرت في النقاش وفي الأدب المتعلِّق بالحرب، وهذا القسم من الرأي تقصيه صفحة الرأي بالتايمز عن النقاش.

المخلصان،

نعوم تشومسكي

أستاذ جامعي، معهد ماساشوستس للتكنولوجيا

إدوارد س.هرمان

أستاذ، جامعة بنسلفانيا

NC /ESH: lt

لاحظ أن التايمز حدَّدت مخطَّط النقاش، وببساطة تم إبعاد موقف معظم حركة السلام من الجدل. ليس لأنها خاطئة ولكن بالأحرى لأن لا مكان للتفكير فيها أو التعبير عنها. ومع وضع التايمز للقواعد الأساسية، تم افتراض القواعد الأصلية لنسق بروباجندا الدولة مسبقًا من قِبَل كل المشاركين في النقاش: الهدف الأمريكي كان الحفاظ على فيتنام الجنوبية "المستقلة" - هذا عبث تام، والسؤال الوحيد الذي يُطرَح هو إن كان هذا الهدف المستحق في حدود مقدرتنا أم لا. حتى نُظُم البروباجندا الشجاعة نادرًا ما تمضي بعيدًا

للاجتهاد لجعل نظام الدولة دوجما غير معرَّضة للتساؤل، بالتالي فلا حاجة لأن يُرفض النّقد الموجَّه لذلك، ولكن يمكن تجاهله ببساطة.

لدينا هنا تصوُّر رائع لعمل البروباجندا في الديمقراطية. تعلن الدولة الشمولية ببساطة نسقًا رسميًا - بصراحة ووضوح. ضمنيًا يمكن للمرء أن يفكِّر بالطريقة التي يريدها، ولكن يستطيع المرء فقط أن يعبِّر عن رأيه على حساب أمنه. في النظام الديمقراطي للبروباجندا لا يوجد عقاب لأحد (نظريًّا) لاعتراضه على الدوجما الرسمية، بل يتم تشجيع المعارضة في الواقع. ما يحاوله هذا النظام هو إصلاح حدود التفكير الممكن: داعمو النظام الرسمي من جهة، والنقاد - الصرحاء الشجعان، والذين يتلقُّون الإعجاب الكبير لاستقلال أحكامهم من جهة أخرى. الصقور والحمائم. ولكننا نكتشف أن الكل يشترك في افتراضات ضمنية محدَّدة، وأن هذه الافتراضات هي الحاسمة حقًا. لا شك أن نسق البروباجندا مؤثِّر بشكل أكبر عندما يتم التلميح إلى أخطاء في النظام وليس تأكيد صوابه فقط. عندما يضع حدود التفكير الممكنة بدلًا من فرض نظام واضح ومُعَرَّف على المرء أن يردِّده - وإلا سيعاني من العواقب. وكلما كان الجدل قويًّا، وكلما كانت العقائد الأساسية لنسق البروباجندا مؤثرة، تَرَسَّخ النسق عند الجميع. بالتالي فمن الادعاء الواضح أن يُقال إنّ الصحافة تمثّل قوى معارضة حرجة - ربما حتى حرجة جدًّا لدرجة التأثير على صحة الديمقراطية - بينما هي تقريبًا في الحقيقة مذعنة تمامًا للمبادئ الأساسية للنسق الأيدولوجي: في هذه الحالة، مبدأ الحق في التدخل، حق الولايات المتحدة الفريد لتعمل كقاض وحاكم دولي. هذا نسق فريد جدًّا في صياغة النظام.

هنا مثال آخر يندرج في السياق نفسه. انظر لهذا الاقتباس من الواشنطن بوست، الجريدة التي تُعتبر عادة أكثر الناقدين صلابة للحرب في الإعلام الوطني. ورد هذا في صفحة الرأي في 30 أبريل عام 1975، تحت عنوان: "الخلاص":

"لأنه إذا كان جل الإدارة الواقعية للسياسة في فيتنام طوال السنين كانت خاطئة ومضلِّلة - وحتى مأساوية - لا يمكن إنكار أنه في جزء ما من غرض هذه السياسة كان صائبًا ويمكن الدفاع عنه. تحديدًا الحق في الأمل بأن يكون شعب فيتنام الجنوبية قادرًا على تقرير نظام الحكم الخاص به والنظام الاجتماعي الملائم له. وللرأي العام الأمريكي الحق، أو هو في الواقع مجبر على استكشاف الكيفيّة التي تغيَّرت بها الدوافع الطيبة إلى سياسة شريرة، ولكننا لن نحتمَّل أن نتجاهل كل ذكر للدافع الطيِّب المبكِّر".

ماذا كانت "الدوافع الطيبة"؟ متى بالضبط حاولت الولايات المتحدة مساعدة الفيتناميين الجنوبيين على اختيار نظام حكمهم الخاص ونظامهم الاجتماعي؟ في اللحظة التي تُطرح فيها هذه الأسئلة يصبح العبث جليًا. من اللحظة التي سقط فيها دعم الأمريكيين للجهد الفرنسي لتحطيم الحركة القومية الرئيسية في فيتنام، عارضت الولايات المتحدة، بوعي ومعرفة، القوى السياسية المنظمة داخل فيتنام الجنوبية، واستعادت العنف المتزايد حينما لم تستطِع قهر هذه القوى السياسية. ولكن هذه الحقائق الموثَّقة بسهولة يجب أن تُقمع. لا تستطيع الصحافة الليبرالية أن تسائل النسق الأساسي لديانة الدولة: الولايات المتحدة واهبة، حتى وإن كانت مضللة عادة في براءتها، أي أن عملها للسماح بالاختيار الحر، حتى وإن شابته في بعض الأحيان

أخطاء، أو لم يجرِ الأمر وفق برامجها المتعلِّقة بالنيَّات الدولية الطيبة. علينا أن نؤمن بأن "الأمريكان" طيبون دومًا على الرغم من كونهم معرَّضين للخطأ بالتأكيد: "لأن (الدرس) الرئيسي لفيتنام بالتأكيد ليس أننا - كشعب - أشرار بطبيعتنا، ولكن بالأحرى أننا معرَّضون للخطأ - وعلى مستوى كبير..."

لاحظ هذه الجملة الطنانة: "نحن كشعب" لسنا أشرارًا بطبيعتنا، حتى لو كنا قابلين لارتكاب الخطأ. هل كنا "نحن كشعب" الذين قرَّرنا القيام بحرب على فيتنام؟ أم كان هذا بالأحرى شيئًا له علاقة بالقادة السياسيين والمؤسسات السياسية التي تساعدهم؟ من غير المقبول بالطبع أن يُطرح هذا السؤال وفقًا لدوجما دين الدولة، لأن هذا يؤدِّي بنا إلى طرح سؤال حول المصادر المؤسسة للسلطة، ومثل هذه الأسئلة يهتم بها فقط المتطرِّفون غير العاقلين الذين يجب إقصاؤهم من النقاش (يمكننا أن نطرح مثل هذه الأسئلة عند الحديث عن المجتمعات الأخرى بالطبع وليس الولايات المتحدة).

ليس من منطلق التشاؤم، أؤمن بتأثير مثل هذه الأساليب التي تُشَرِّع تدخلات الولايات المتحدة، كأساس للأفعال المستقبلية. على المرء ألا ينسى أنه بينما تعاني حكومة الولايات المتحدة من تراجع في فيتنام، تنجح في إندونيسيا وفي تشيلي وفي البرازيل وفي العديد من الأماكن الأخرى في الفترة نفسها.

موارد الأيديولوجيا الإمبريالية واسعة جدًا. إنها تتسامح - في الحقيقة تشجِّع - العديد من أشكال المعارضة، مثل تلك التي شرحتها للتو. من المسموح أن تنتقد إخفاقات المثقفين والمروِّجين للحكومات، وحتى أن تتهمهم بالرغبة المجردة في

"السيطرة" مجدَّدًا بنمط محايد اجتماعيًّا، غير مرتبط بأي شكل بالبنى الاجتماعية والاقتصادية المتماسكة. ولكن أن تربط هذه "الرغبة للسيطرة" المجرَّدة بتوظيف حكومة الولايات المتحدة للقوة من أجل الحفاظ على نظام محدَّد في الترتيب العالمي، تحديدًا، لتأكيد أن دول العالم تبقى مفتوحة طالما كان من الممكن أن تستغلها شركات الولايات المتحدة - فإنَّ هذا يعدّ قلَّة تهذيب، والجدال فيه غير مقبول.

وعلى الأعضاء المحترمين في الحقل الأكاديمي أن يتجاهلوا، بالطريقة نفسها، التوثيق الجوهري المتعلِّق بالمبادئ التي تقود سياسة الولايات المتحدة الخارجية، واهتمامها بخلق نظام اقتصادي عالمي يذعن لاحتياجات اقتصاد الولايات المتحدة والمسيطرين عليه. على سبيل المثال أشير للتوثيق الهام الموجود في أوراق البنتاجون الذي يغطِّي نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات، عندما كانت السياسات الأساسية مصوغة بوضوح، أو الوثائق المتعلقة بالتخطيط العالمي لفترة ما بعد الحرب التي أصدرتها في بداية الأربعينات مجموعات دراسات الحرب- السلام بمجلس العلاقات الخارجية. بشكل عام، سؤال تأثير الشركات على السياسة الخارجية، أو العوامل الاقتصادية في تشكيل السياسة، يحفظ بأوضح ذكر في الهامش في الدراسات المحترمة عن تشكيل السياسة، وهي حقيقة تُدرَس عادة، ويتم توثيقها بسهولة عندما تُدرَس.

رونا: لكشف مكاسب «حب الإنسانية» التي ليست في وضع جيد.

في الحقيقة كل ما قلته يقترح عليَّ نقطة التقاء مثيرة للاهتمام، في شكل استنتاج مرتب، يعود إلى السؤال المبدئي: ما هي الروابط الممكنة بين نظرية الأيديولوجيا ومبادئ نظريتك اللغوية، النحو التوليدي؟

الأيديولوجيا الإمبريالية، كما تقول، يمكنها أن تتسامح مع كَمٍّ كبير جدًّا من التناقضات والخروق والانتقادات - كل هذا يظل مقبولًا ما عدا واحد: أن تكشف الدوافع الاقتصادية. لديك موقف من النوع نفسه في الشعر التوليدي. أفكر في تحليل هالي وكايزر[1] [2] المتعلقة بالتفعيلة الخماسية في الإنجليزية.

البيت لديه بنية فيها تتالي منبورين[3]؛ قوي وضعيف:

ض ق، ض ق، ض ق، ض ق، ض ق

(ض=ضعيف - ق=قوي)

ولكن إن دَرَسَ المرء مجموع الشعر الإنجليزي، سيجد كَمًّا ضخمًا من التناقضات مع الوزن، و«التعديات» على المخطط المهيمن، وهذه الأبيات ليست فقط مقبولة ولكنها عادة هي الأكثر جمالًا. هناك شيء واحد محظور: أن تصنع وضعًا ضعيف الوزن (في المخطط المجرَّد للأبيات) يؤدي إلى حرف علة منبور محاط بحرفيّ علتين مهموسين (مبدأ هالي وكايزرعن «النبر الأعلى»).

ملاحظة هذا النوع من التصريح المحظور في الإعلام يفتح باب الأمل في أن تكشف نظرية الأيديولوجيا القوانين الموضوعية المتضمَّنة في الخطاب السياسي؛ ولكن في الوقت الحالي يظل كل هذا مجازًا.

(1) Morris Halle and S. Jay Keyser, English Stress, Its Form, *Its Growth and Its Role in Verse* (New York: Harper & Row, 1971), and "Chaucer and the Study of Prosody," *College English* 28 (1966): 187.219-

(2) Morris Halle وSamuel Keiser اللغويان الأمريكيان اللذان طورا النظرية المذكورة بالتطبيق على قصائد الشاعر الإنجليزي جيفري شوسر.

(3) الحرف المنبور stressed هو الحرف البارز أو الظاهر صوتيا، ويقابله الحرف المهموس أو غير المنبور unstressed.

## 3

# فلسفة اللغة

## نعوم تشومسكي

ميتسو رونا: قادتك اكتشافاتك اللغوية لتتخذ مواقف في فلسفة اللغة، وما يُطلَق عليه «فلسفة المعرفة». في كتابك الأخير (تأملات في اللغة) بشكل خاص، توصَّلت إلى تقرير حدود ما هو معروف للفكر؛ ونتيجة لذلك تَحَوَّلت التأمُّلات عن اللغة تقريبًا إلى فلسفة للعلم.

نعوم تشومسكي: بالطبع ليست دراسة اللغة هي التي تقرر ما يُعتَمَد عليه كمقاربة علمية؛ ولكن في الحقيقة هذه الدراسة تقدم نموذجًا مفيدًا لما يمكن للمرء أن يشير إليه عند البحث في المعرفة البشرية.

في الحالة المتعلِّقة باللغة على المرء أن يشرح كيف يمكن للفرد المُعَرَّض لبيانات محدودة جدًا أن يطوِّر نسقًا غنيًا جدًا من المعرفة. الطفل الموجود في مجتمع لغوي، مُعَرَّض لمجموعة جمل محدودة وغالبا مشوَّهة ومجتزأة، وهكذا. ورغم ذلك، ينجح في وقت قصير جدًا في «البناء»، وفي استبطان نَحْو لغته، مُطَوِّرًا معرفة معقدة جدًا، لا يمكن أن تكون مستمدة من الاستنتاج والتجريد المعطى له من الخبرة. نستنتج من ذلك أن المعرفة المستبطنة

يجب أن تكون محصورة بشكل ضيق جدًا في مَلَكة بيولوجية ما. في الوقت الذي نقابل فيه موقفًا مشابهًا، حين تنبني المعرفة من بيانات محدودة ومشوَّهة بطريقة موحَّدة ومتماثلة بين كل الأفراد، يمكننا أن نستنتج أن مجموعة القيود المبدئية تلعب دورًا مهمًّا في تحديد النسق الإدراكي الذي يبنيه الذهن.

نجد أنفسنا ونحن نواجه ما يمكن أن يبدو تناقضًا، على الرغم من أنه في الحقيقة ليس تناقضًا على الإطلاق: عندما يمكن للمعرفة الثرية والمعقدة أن تنبني بطريقة موحَّدة، كما في حالة معرفة اللغة. لا بد أن توجد قيود وحدود تفرضها الهِبة البيولوجية على الأنساق الإدراكية التي يطوِّرها الذهن. منظور المعرفة الممكن تحصيلها موصول بهذه الحدود بشكل أساسي.

رونا: إن كانت كل أنواع القواعد النحوية ممكنة، فإن الوصول إلى هذه القواعد سيكون مستحيلًا؛ وإن كانت كل تجميعات الفونيمات[1] ممكنة، فلن تكون هناك لغة. على العكس تُظهِر دراسة اللغة درجة محدودية التجميعات والفونيمات المتتابعة للكلمات، وأن هذه التجميعات لا تشكل سوى جزء صغير من مجموعة التجميعات المتخيَّلة. وعلى اللغويين أن يشرحوا بوضوح القواعد التي تحد التجميعات. ولكن وفقًا لهذه المحددات يحصل المرء على لا نهائية أشكال اللغة...

تشومسكي: إن كانت الحدود الصارمة للمعرفة الممكن الحصول عليها غير موجودة، لن تكون لدينا مثل هذه المعرفة الكثيفة كتلك

(1) Phoneme الوحدة الصوتية الأصغر في علم الصوتيات اللغوية والتي تضفي طبيعة تجميعاته المعنى على الكلمة المنطوقة.

المتحقِّقة في اللغة. للسبب البسيط، إذ بدون هذه الحدود القَبلية، كان يمكننا بناء كَمٍّ ضخمٍ من الأنساق الممكنة للمعرفة، كل منها مناسب لما هو مُعطى للخبرة. بالتالي يكون الوصول الموحَّد لنسق محدَّد ما من المعرفة يمتد لما وراء الخبرة مستحيلًا: يمكننا تبنّي أنساق إدراكية مختلفة بلا إمكانية تحديد أيّ من هذه الأنساق هي الصحيحة في الحقيقة. إن كان لدينا عدد معتبر من النظريات متساوية المصداقية، فهذا يعني تقريبًا أنه ليست لدينا نظرية على الإطلاق.

دعنا نفترض أننا نستكشف مساحة الذكاء التي يتفوَّق فيها البشر. إن طوَّر شخص ما نظرية مُفَسِّرة ثرية بدلًا من حدود الدلائل المتاحة، يكون من المقبول أن نسأل ما الإجراء العام الذي سمح لهذه النقلة من الخبرة إلى المعرفة - ما نسق القيود الذي جعل هذه القفزة العقلية ممكنة.

تاريخ العلم يمكنه أن يزودنا بأمثلة أكثر ملاءمة. في أوقات معينة، تبني النظريات العلمية الثرية - على أساس البيانات المحدودة - نظريات مفهومة للآخرين، مُكَوَّنة من افتراضات متصلة بطريقة ما بطبيعة الذكاء البشري. بوجود هذه الحالات، يمكن أن نحاول اكتشاف القيود المبدئية التي تَسِمُ هذه النظريات. هذا يعيدنا إلى طرح السؤال: ما «النحو العالمي» للنظريات المفهومة؛ ما مجموعة القيود البيولوجية المعطاة؟

لنفترض أننا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال - هذا قد يكون ممكنًا من حيث المبدأ. إذن بالقيود التي وَضَحَت، يمكننا البحث في أنواع النظريات التي يمكن التحصُّل عليها من حيث المبدأ.

هذا يعني الشيء نفسه حين نسأل في حالة اللغة: بوجود نظرية في النحو العالمي، ما أنماط اللغات الممكنة من حيث المبدأ؟

دعنا نشير إلى مجموعة النظريات التي أتاحتها القيود البيولوجية على أنها نظريات قابلة للوصول إليها. ربما هذه المجموعة ليست متماثلة، وأن هناك مستويات من قابلية الوصول: قابلية للوصول نسبية أمام نظريات أخرى، وهكذا. بكلمات أخرى نظرية قابلية الوصول ربما تكون راسخة بشكل أكثر أو أقل. «النحو الكلي» لبنية النظرية هو بالتالي نظرية بنية النظريات القابلة للوصول إليها. إن كان هذا «النحو الكلي» جزءًا من مقدار الهبة البيولوجية عند شخص، فإذن، باعتبار البرهان المناسب المعطى، سيكون لدى الشخص في بعض الحالات على الأقل نظريات محددة ومتاحة يمكن الوصول إليها. في الحقيقة أنا أُبسِّط إلى أكبر حد ممكن.

ضع في الاعتبار إذن مجموعة النظريات الحقيقية. يمكننا تخيُّل أن مثل هذه المجموعة موجودة ومعبَّر عنها دعنا نقول- في مدونة ما متاحة لنا. لذا يمكن أن نسأل: ما هي نقطة التقاطع بين مجموعة النظريات القابلة للوصول إليها ومجموعة النظريات الحقيقية، يمكن القول أي نظريات تنتمي في الوقت نفسه لمجموعة النظريات القابلة للوصول إليها ومجموعة النظريات الحقيقية؟ (أو نستطيع أن نطرح أسئلة أكثر تعقيدًا عن مستوى إمكانية الوصول وإمكانية الوصول النسبية). حيث يوجد مثل هذا التقاطع يمكن للإنسان أن يحصل على معرفة واقعية. وبالعكس لا يستطيع الحصول على معرفة واقعية في ما وراء هذا التقاطع.

بالطبع هذا يعتمد على افتراض أن العقل البشري جزء من

الطبيعة، أي أنه نسق بيولوجي مثل الأشياء الأخرى. ربما يكون أكثر تركيبًا وتعقيدًا من الأجزاء الأخرى التي لا نعرف عنها سوى نسق بيولوجي، بمنظوره الكامن وحدوده الطبيعية التي تحددها العوامل نفسها. العقل الإنساني بهذه الطريقة ليس الأداة الكلية التي اتخذها ديكارت لتُكَوِّن نسقًا بيولوجيًا محدَّدًا بالأحرى.

رونا: نعود مرة أخرى إلى الفكرة التي وفقًا لها لا يكون النشاط العلمي ممكنًا إلا بداخل الحدود البيولوجية للبشر...

تشومسكي: ولكن لاحظ أنه لا يوجد سببٌ بيولوجيٌّ محدَّدٌ يجعل هذا التقاطع قائمًا بالضرورة. إنّ القدرة على ابتكار فيزياء نووية لا تُضيف إلى كيان ما امتيازًا انتقائيًا، وليست عاملًا في التطوُّر الإنساني، كما يفترض منطقيًا. والقدرة على حل مشاكل الجبر ليست عاملًا معتمدًا على الانتقاء الطبيعي. فلا يوجد على حد علمي نسخة مصدَّقة من وجهة النظر التي تقول إن هذه القدرات الخاصة متواصلة بشكل ما مع القدرات العملية وصناعة الأدوات وهكذا- وإن كان هذا بالطبع لا يعني أنه يمكن إنكار أن هذه القدرات الخاصة التي تنامت لأسباب مجهولة وصاحَبَت تطور المخ يمكن أن تكون موضوعًا للضغوط الانتقائية.

بمعنى ما، وجود تقاطع لمجموعة النظريات الممكن الوصول إليها ومجموعة النظريات الحقيقية هو نوع من المعجزة البيولوجية. يبدو أن هذه المعجزة حدثت على الأقل في مجال واحد، أي الفيزياء، والعلوم الطبيعية التي يمكن أن يفكر المرء فيها بارتياح كنوع من «امتدادات» الفيزياء: الكيمياء، الكيمياء الحيوية، البيولوجيا الجزيئية. في هذه المجالات، كان التقدم سريعا جدا على أساس البيانات، وبطريقة مفهومة لدى الآخرين.

ربما نحن نواجه هنا حلقة فريدة من التاريخ الإنساني: لا يوجد شيء يقودنا إلى أن نعتقد أننا نظام كُلّي. نحن بالأحرى موضوع للحدود البيولوجية في ما يتعلق بالنظريات التي يمكننا أن نبتكرها ونفهمها. ونحن محظوظون بأن تكون لدينا تلك الحدود، لأنه بخلاف ذلك نحن لا نبني نظمًا ثرية من المعرفة والفَهم على الإطلاق. ولكن هذه الحدود يمكنها تمامًا أن تستبعد حقولًا نرغب بشدة أن نعرف عنها شيئًا. هذا سيئ جدًّا. ربما هناك نظام آخر بذكاء منظَّم مختَلَق يمكنه أن يكون قادرًا على ما نحن غير قادرين عليه. هو كتقدير أوَّلي، نظام منطقي في رأيي، طريقة للتفكير عن سؤال البحث في معرفة واعية.

بالتحرك خطوة للأمام، من غير المتخيل أن نظامًا خاصًّا يمكنه أن يتحقَّق من نسقه الخاص في الحصول على المعرفة؛ ربما يكون قادرًا مع ذلك على تحديد مجموعة النظريات المفهومة التي يستطيع الحصول عليها. أنا لا أرى أي تناقض في هذا. أي نظرية مؤسَّسة لتكون غير مفهومة، «نظرية لا يمكن الوصول إليها» بالمعنى المذكور لتوه، لن تكون بالتالي مفهومة أو قابلة للوصول إليها.

ستكون معروفة ببساطة. وإن حدث في مساحة من الفكر أن أصبحت النظريات القابلة للوصول إليها بعيدة عن النظريات الحقيقية، سيكون هذا سيئًا جدًّا. بالتالي يمكن للبشر في أفضل الأحوال أن يطوِّروا نوعًا من التكنولوجيا العقلية التي تتنبأ -لأسباب غير قابلة للشرح- بأشياء محددة في هذه المساحات. ولكنها لن تفهم في الحقيقة سبب عمل التكنولوجيا. لن تملك

نظرية مفهومة بمعنى أن العلم المثير للاهتمام مفهوم. نظرياتهم -على الرغم من كونها مؤثرة ربما- لن تكون مرضية عقليًا.

بالنظر إلى تاريخ محاولات العقل البشري من هذا المنطلق، نجد أشياء مفاجئة ومثيرة للاهتمام. تحيل مناطق معينة في الرياضيات لمواهب إنسانية استثنائية: نظرية الأعداد، والحدس المكاني[1]. البحث عن هذه الحدوس حدد الخط الأساسي للتقدم في الرياضيات حتى نهاية القرن التاسع عشر على الأقل. من الواضح أن عقلنا قادر على التعامل مع الخصائص المجرَّدة لأنساق الأرقام، والهندسة المجرَّدة، ورياضيات الكم. لا توجد هناك حدود مطلقة، ولكن من الممكن أننا منحصرون في أفرع محدَّدة من العلوم والرياضيات.

من المفترض أن أي إمبريقي صارم سيرفض كل ما قلته للتو، أو حتى قد يعتبره بلا معنى.

رونا: يمكن أن يقوله شخص يؤمن بالافتراض الذي وفقًا إليه يتقدَّم الإنسان بالاستنتاج والتعميم في البحث عن المعرفة، بادئًا من العقول «الفارغة» أو «الخاوية»، من دون حدود بيولوجية معروفة قبلًا. داخل هذا الإطار ليست المعرفة محدَّدة ببنية العقل بل أقرب إلى شيء يتشكَّل على لوح من الشمع...

تشومسكي: نعم، هذا الافتراض الإمبريقي له احتمالية محدودة جدًا في رأيي؛ لا يبدو أنّه يمكن الاعتماد عليه من أجل تطوُّر فهم الحس

(1) Number Theory فرع من الرياضيات البحتة مهتم بدراسة الأعداد (الصحيحة منها بشكل خاص) لنظرية الأعداد تنويعات متعددة وتاريخ علمي طويل يعود لآلاف السنين. Spatial Intuition نظرية طورها الفيلسوف الألماني كانط في مواجهة الهندسة الإقليدية، بإضافة الحدس إلى الضرورة والكلية الإقليدية.

المشترك للعالم الاجتماعي والفيزيائي، أو العلم، بمصطلحات علمية كالاستنباط والاستقراء والتجريد وهكذا. ولا يوجد طريق مباشر من البيانات المعطاة إلى النظريات المفهومة.

الأمر نفسه حقيقي في الحقول الأخرى، الموسيقى على سبيل المثال؛ في النهاية يمكنك دومًا أن تتخيل أنساق موسيقية لا نهائية، معظمها سيبدو مجرَّد ضوضاء بالنسبة للأذن الإنسانية. هناك أيضًا عوامل بيولوجية تحدِّد مجموعة الأنساق الموسيقية الممكنة للبشر، على الرغم من كون تحديد طبيعة هذه المجموعة هو سؤال مفتوح حاليًّا للنقاش.

في هذه الحالة أيضًا لا يوجد شرح وظيفي مباشر يبدو متاحًا. القدرة الموسيقية ليست عاملًا في إعادة الإنتاج. والموسيقى لا تدعم العيش المادي المريح، ولا تسمح للمرء أن يتوظَّف جيدًا في المجتمع، إلخ. بشكل بسيط، إنها تجيب على الحاجة الإنسانية للتعبير الجمالي. إن كنا ندرس الطبيعة الإنسانية بطريقة سليمة، ربما نكتشف أن أنساقًا موسيقية محدَّدة تنقل هذه الحاجة، بينما لا تنقلها أنساق أخرى.

رونا: من ضمن هذه المجالات التي لم تتقدَّم فيها المقاربة العلمية في ألفي عام، ذكرت دراسة السلوك الإنساني.

تشومسكي: السلوك، نعم، هذه حالة واحدة. طُرِحَت الأسئلة الأساسية منذ بداية الذاكرة التاريخية: سؤال عِلّة السلوك يبدو طرحه سهلًا جدًّا، ولكن تقريبًا لم يتحقَّق أي تقدم نظري في الإجابة عنه. يمكن للمرء أن يصوغ السؤال الأساسي كالتالي: فكِّر في توظيف لمتغيرات معينة والمتغيرات لها قيم، التوظيف سيقدم لنا السلوك

الناتج تحت الظروف التي تحدِّدها هذه القيم، أو ربما بعض التنويعات على السلوكيات الممكنة. ولكن لا يوجد توظيف اقتُرِح بجدية حتى ولو بنسبة معقولة، وظل السؤال من دون إجابة. في الحقيقة نحن لا نعرف كيف نقترب من هذه الإشكالية بأي طريقة معقولة. من المعروف أن الفشل المستمر يتم شرحه على أسس أن النظرية الحقيقية للسلوك متجاوزة لقدرتنا الإدراكية. بالتالي لا يمكننا أن نتقدم. وكأن الأمر أشبه بأن نحاول أن نُعَلِّم قردًا أن يقدِّر باخ؛ هذا مضيعة للوقت...

رونا: بالتالي سيكون سؤال السلوك مختلفًا عن سؤال بنية الجملة: هذا أيضًا سؤال لم يُطرَح قبل تطوير النحو التوليدي.

تشومسكي: ولكن في هذه الحالة، في اللحظة التي يتم فيها طرح السؤال، كل الناس سيخرجون بإجابات متشابهة ومتقاربة. عندما يتم طرح أسئلة بعينها، أحيانًا تكون الإجابة مستحيلة على التخيّل، وأحيانا تبدأ الإجابات في الظهور بشكل واسع. وعندما يتم اقتراح إجابة، هؤلاء من لديهم فهم مناسب للسؤال سيعتبرون أن الإجابة مفهومة أيضًا. إنّ هذا السؤال لا يمكن أن يُطرَح بشكل متماسك، أو مع مستوى عالى من التركيب؛ ولكن ساعتها يمكن أن يتم طرحه أحيانا بشكل منضبط، ويبدو أنه يظل بعيدًا عن المتناول الفكري. ربما هناك تشبيه آخر متعلق باللغة في فهمنا للبنى الاجتماعية التي نعيش فيها. نحن لدينا جميعًا أنواع المعرفة المعقدة والمتضمنة المتعلقة بعلاقاتنا بأناس آخرين. ربما لدينا نوع من «النحو العالمي» للأشكال الممكنة للتفاعل الاجتماعي، وهذا هو النسق الذي يساعدنا على أن ننظِّم حدسيًّا إدراكاتنا المشوَّهة للواقع

الاجتماعي، على الرغم أن هذا لا يتبعه بالضرورة أننا قادرون على تطوير النظريات الواعية في هذا الحقل من خلال ممارسة «ملكاتنا المُشَكِّلة للعلم». إن نجحنا في إيجاد مكاننا داخل مجتمعنا، فهذا ربما بسبب أن هذه المجتمعات لديها بنية مُعَدّة للبحث. بخيال قليل يمكننا أن نتصوَّر مجتمعًا صناعيًّا لا يمكن لأي أحد فيه أن يجد مكانه...

رونا: بالتالي يمكنك مقارنة فشل اللغات الاصطناعية بفشل المجتمعات اليوتوبية؟

تشومسكي: ربما. لا يمكن للمرء أن يتعلَّم لغة اصطناعية مبنية بهدف تجاوز النحو الكلي بالاستعداد نفسه الذي يتعلَّم به لغة طبيعية؛ هذا الذي يحدث ببساطة عن طريق الانغماس فيها. على أكثر تقدير يمكن للمرء أن يتفهم مثل هذه اللغة كلعبة، كبازل Puzzle... بالطريقة نفسها يمكن للمرء أن يتخيَّل مجتمعًا لا يستطيع أحد أن يعيش فيه كمخلوق اجتماعي لأنه غير ملائم للإدراكات البيولوجية المحددة والاحتياجات الاجتماعية الإنسانية. لأسباب تاريخية، يمكن للمجتمعات القائمة أن تكون لديها مثل هذه الصفات، التي تقود إلى أشكال متعددة من الباثولوجيا.

أي علم اجتماعي حقيقي، أو نظرية للتغيير الاجتماعي يجب أن تؤسَّس على مبدأ ما للطبيعة الإنسانية. مُنَظِّر كلاسيكي مثل آدم سميث يبدأ بالتأكيد على أن الطبيعة الإنسانية مُعرَّفة بالميل للنقل والتبادل، تبادل البضائع: هذا الافتراض ملائم جدًّا للنظام

الاجتماعي الذي يدافع عنه. إن قبلت هذه الفَرضية التي يصعب تصديقها، تتحوَّل إلى أن الطبيعة الإنسانية ملائمة للمجتمع الرأسمالي المثالي المبكر، خالٍ من الاحتكار، خالٍ من تدخل الدولة، وخالٍ من الرقابة الاجتماعية على الانتاج.

لو كان الأمر على العكس وكنت مقتنعًا بما يقوله ماركس والرومانتيكيون الفرنسيون والألمان بأن الشراكة الاجتماعية هي الوحيدة التي تسمح بالنمو الكامل للقوى الإنسانية، بالتالي ستكون لديك صورة مختلفة عن المجتمع المرغوب فيه. هناك دومًا مبدأ للطبيعة الإنسانية متضمَّن أو ظاهر يؤسِّس لنسق من النظام الاجتماعي أو التغيير الاجتماعي.

رونا: إلى أي مستوى يمكن لاكتشافاتك عن اللغة وتعريفاتك لمجالات المعرفة أن تقود إلى ظهور أسئلة فلسفية جديدة؟ وإلى أي فلسفة تشعر بأنك أقرب؟

تشومسكي: في ما يتعلَّق بالأسئلة التي ناقشناها للتو، الفيلسوف الذي أشعر بأني أقرب إليه، والذي غالبًا ما أستعين بكلامه هو تشارلز ساندرز بيرس[1]. الذي قدَّم موجزا مثيرًا للاهتمام، ولكنه بعيد عن الاكتمال، لما أطلق عليه «الإبعاد»[2]...

رونا:الإبعاد على حد علمي هو نوع من الاستدلال لا يعتمد فقط على المبادئ الأولية (مثل الاستنتاج) ولا يعتمد فقط على الملاحظة التجريبية (مثل الاستقراء). ولكن هذا الجانب عند بيرس غير معروف بشكل كبير في فرنسا.

---

(1) Charles Sanders Peirce (1839-1914) فيلسوف أمريكي له إسهامات في علوم المنطق واللغويات والفلسفة البراجماتية.

(2) Abduction

تشومسكي: ولا هنا في الولايات المتحدة أيضًا. ناقش بيرس أنه لكي تشرح تنامي المعرفة، على المرء أن يفترض أن «عقل الإنسان لديه تكيُّف طبيعي لتخَيّل النظريات الصحيحة بأشكال ما»، مبدأ ما لـ «الإبعاد» «يضع حدودًا للطرح المقبول»، نوع من «الغريزة»، متنامية في سياق التطوُّر. أفكار بيرس عن الإبعاد كانت غامضة نوعًا ما، واقتراحة بأن البنية البيولوجية المعطاة تلعب دورًا أساسيًّا في اختيار الطرح العلمي لا يبدو أنها تملك تأثيرًا كبيرًا جدًّا. على حد علمي تقريبًا لا أحد حاول تطوير هذه الأفكار إلى حدود أبعد، على الرغم من أن أفكارا مشابهة تطوَّرت بشكل مستقل في ظروف مختلفة. لبيرس تأثير عظيم ولكن ليس لهذا السبب المحدَّد.

رونا: في السميولوجيا بشكل أكبر...

تشومسكي: نعم، في هذه المساحة العامة. أفكاره عن الإبعاد طوَّرت الأفكار الكانطية التي لم تستقبلها الفلسفة الأنجلو أمريكية الحديثة بشكل كبير. على حد علمي مقاربته في الإبستمولوجيا لم تُتبع، على الرغم من أن هناك نقدًا كثيرًا للمقاربات الإبعادية – «بوبر»[1] على سبيل المثال.

«راسل»[2] بدوره كان منشغلاً جدًّا في عمله المتأخِّر (المعرفة الإنسانية) بملاءمة المقاربة الإمبريقية للبحث عن المعرفة. ولكن كتابه تم تجاهله بشكل عام. هو اقترح عدة مبادئ للاستدلال غير البرهاني بهدف الاعتماد على المعرفة التي نملكها في الواقع.

رونا: يختلف الاستدلال غير البرهاني عن استنتاجات المنطق الرياضي

(1) Karl Popper (1902–1994) فيلسوف بريطاني يعتبر من أبرز فلاسفة العلم في القرن العشرين.

(2) Bertrand Russel (1872–1970) فيلسوف وعالم منطق بريطاني، من المؤسسين للفلسفة التحليلية، وكان له نشاط سياسي معارض للحروب.

إلى درجة أن حقيقة النتائج غير مضمونة - بدلًا من حقيقة الافتراضات والصفة الدقيقة للمنطق؛ تتحوَّل النتائج فقط إلى محتملة. هل الأمر كذلك؟

تشومسكي: من حيث الجوهر، نعم: يمكن للمرء أن يقول إن مقاربته كانت كانطية إلى حد معين، ولكن مع اختلافات أساسية. ظل راسل إمبريقيًّا بطريقة ما. مبادئه عن الاستدلال غير البرهاني أضيفت واحدة فواحدة إلى المبدأ الأساسي للاستقراء ولم تقدِّم تغييرًا راديكاليًّا في المنظور. ولكن المشكلة ليست كَمِّية وإنّما كيفية. مبادئ الاستدلال غير البرهاني لا تسدّ الحاجة. أنا أعتقد بضرورة وجود مقاربة مختلفة راديكاليًّا، تكون نقطة انطلاقها بعيدة جدًّا عن الافتراضات الإمبريقية المسبقة. هذا حقيقي ليس فقط للمعرفة العلمية، المقبولة اليوم بشكل عام، ولكن أيضًا لما يمكن أن نطلق عليه بِنَى «فهم الحس المشترك» أي أفكارنا العادية المتعلقة بطبيعة العالم الاجتماعي والفيزيائي وفهمنا الحدسي للأفعال الإنسانية وأغراضها وأسبابها وعلّاتها... إلخ.

هناك موضوعات مهمة جدًّا، ستتطلَّب تحليلًا أكبر من الذي أقدمه هنا. ولكن بالعودة إلى سؤالك، كَمٌّ كبيرٌ من عمل الفلاسفة المعاصرين على اللغة وطبيعة البحث الفلسفي كان مثيرًا جدًّا للاهتمام بالنسبة لي. عملي الشخصي من بدايته كان متأثرًا بشكل عظيم بتطورات الفلسفة (كما تشير كلمات الشكر والامتنان المنشورة؛ أنا مدين بشكل خاص لنلسون جودمان وو.ف. كواين[1]). وهذا ما زال صحيحًا. بذكر أمثلة قليلة، أعمال جون

(1) Nelson Goodman (1906-1998) فيلسوف أمريكي له إسهامات في فلسفة الجمال وعلم اللغة، W.V. Quine (1908-2000) فيلسوف وعالم منطق أمريكي ينتمي لمدرسة الفلسفة التحليلية، ويعتبر من أبرز فلاسفة اللغة.

أوستين عن أفعال الخطاب[1] أثبتت أنها مثمرة، إلى جانب أعمال بول جرايس عن منطق المحادثة[2]. في الحاضر، هناك عمل مثير جدًّا يتم البحث فيه عن نظرية المعنى من جهات عديدة؛ يمكن للمرء أن يستعين بإسهامات سول كريبكي، هيلاري بوتنام، جيرولد كاتس، مايكل دوميت، جوليوس مورافسيك، دونالد ديفدسون[3]، وآخرين عديدين. وهناك بشكل خاص العمل على سيمانطيقا النموذج النظرية - دراسة «الحقيقة في العوالم الممكنة»- تبدو واعدة، سأذكر أعمال ياكو هينتيك[4] وزملائه، التي تتعامل مع الأسئلة الأساسية لمجموعة من الموضوعات المتعلقة بتركيب الجملة والسيمانطيقا للغات الطبيعية، فيما يتعلق بالكَمية بشكل

(1) John Austin (1911-1960) فيلسوف لغة بريطاني، وأفعال الخطاب Speech Acts هي النظرية التي طورها أوستن فيما يتعلق بالمنطوقات ووظائفها في اللغة، وتضم الحديث عن التعبيرات المنطوقة والغرض من نطقها كالتحية والأمر والتحذير.

(2) Paul Grice (1913-1988) فيلسوف لغة بريطاني اهتم بفكرة منطق المحادثة والفارق بين ما يقال في جملة والتضمينات الموجودة بداخل هذه الجملة.

(3) Saul Kripke (1940) فيلسوف وعالم منطق أمريكي، ومن أبرز الأسماء في المنطق الرياضي وفلسفة اللغة، Hilary Putnam (1926) فيلسوف وعالم رياضيات وكمبيوتر أمريكي، ون أبرز الفلاسفة التحليليين، Jerrold Katz (1932-2002) فيلسوف وعالم لغويات أمريكي، معروف بنظريته عن السيمانطيقا في النحو التوليدي Michael Dummett (1925-2011) فيلسوف بريطاني، ومعروف بشروحه لفريجه فيلسوف التحليل البارز. Julius Moravcsik (1931-2009) فيلسوف أمريكي متخصص في الفلسفة اليونانية القديمة له إسهام في اللغويات، Donald Davidson (1917-2003) فيلسوف أمريكي شهير ورغم أنه محسوب على الفلسفة التحليلية إلا أن كتاباته كانت مؤثرة على الدارسين الأوربيين، وكانت له إسهامات نظرية في الأدب أيضا.

(4) Jaakko Hintikka (1929) فيلسوف وعالم منطق فنلندي. العوالم الممكنة هي نظرية ترجع أصولها للفيلسوف الألماني ليبنيتز الذي تصور وجود عوالم ممكنة وبدأ يستنتج من خلالها أننا نعيش في أفضل العوالم الممكنة، من خلال هينتيك بدأ التفكير في الأطروحات بداخل جميع العوالم الممكنة (هذه العوالم قد تكون واقعية أو افتراضية)، وبالتالي لا تصدق الأطروحة إلا لو صدقت في جميع العوالم الممكنة.

خاص. مثل هذه الأعمال تمتد إلى التداولية؛ أي دراسة الطريقة التي تُستَخدَم بها اللغة لتحقيق أغراض إنسانية محددة: على سبيل المثال أعمال الفيلسوف الإسرائيلي آسا كاشير[1]. كما تشير هذه المراجع المختصرة. هذا العمل تم على المستوى الدولي وليس فقط بواسطة الأنجلو أمريكيين.

عليّ أيضا أن أذكر الأعمال المتعلقة بتاريخ فلسفة العلم، التي بدأت بإضافة فهم أكثر ثراء ودقة بالطريقة التي تتطوًر بها الأفكار وتتجذًر في العلوم الطبيعية. هذه الأعمال -على سبيل المثال أعمال توماس كون وإمري لاكاتوس[2]- سارت بشكل جيد فيما وراء النماذج الاصطناعية للتأكيد أو الدحض، وقد كانت منتشرة لفترة طويلة ومارست تأثيرًا مشكوكًا فيه على "العلوم الناعمة"[3]، في حين أن الأخيرة لم تستقر على أساسات التقليد العقلي الصحي الذي يمكن أن يقود للنمو. من المفيد في رأيي بالنسبة للناس الذين يعملون في هذه المجالات أن يكونوا على ألفة بالطريقة التي تكون العلوم الطبيعية قادرة بها على التقدم؛ بشكل خاص أن يدركوا كيف تقودهم المثالية الراديكالية - في اللحظات الحرجة لتطورهم. الاهتمام القادم من الرؤية العميقة والقوة الشارحة أكثر من الاهتمام بملائمة "كل الحقائق" - الفكرة التي تقارب اللا معنى- حتى في الأوقات التي يتم فيها تجاهل الأمثلة

---

(1) Asa Kasher (1940) فيلسوف وعالم لغوي إسرائيلي يقوم بالتدريس في جامعة تل أبيب، وله إسهامات ومقالات في السياسة أيضا.

(2) Thomas Kuhn (1922-1996) فيلسوف علم أمريكي وصاحب كتاب "بنية الثورات العلمية"، Imre Lakatós (1922-1974) فيلسوف علوم ورياضيات مجري.

(3) الإشارة إلى العلوم الإنسانية.

المضادة الظاهرة على أمل أن الرؤى القادمة ستشرحها (هذا الذي يثبت أنه مُبَرَّر في بعض الأوقات فقط بعد العديد من السنين أو حتى القرون). هناك دروس مفيدة غمضت كثيرًا في النقاش عن الإبستمولوجيا وفلسفة العلم.

**رونا:** ما رأيك في الفلاسفة الأوربيين، الفرنسيين بشكل خاص؟

**تشومسكي:** خارج الفلسفة الأنجلو أمريكية، أنا لا أعرف ما يكفي عن الفلاسفة المعاصرين لأحدِّثك عنهم بجدية.

**رونا:** هل قابلت أي فيلسوف ماركسي فرنسي؟

**تشومسكي:** نادرًا. هناك بعض التميزات الضرورية؛ جزء كبير من الفلسفة الماركسية المعاصرة كان مرتبطًا بالنسق اللينيني، على الأقل حتى وقت متأخر. الماركسية الأوربية بعد الحرب العالمية الأولى طوَّرت ميولًا مؤسفة في رأيي: كانت الميول مرتبطة بالبلشفية التي بدت دومًا لي كتيار سلطوي ورجعي. الأخيرة أصبحت مسيطرة على التقليد الماركسي الأوربي بعد الثورة الروسية. ولكن على الأقل ما يلائم ذائقتي بشكل أكبر هو ميول مختلفة تمامًا؛ على سبيل المثال مساحة الرأي التي تمتد من روزا لوكسمبورج إلى الماركسي الهولندي آنطون بانيكوك وبول ماتيك، والفوضوي النقابي رودولف روكر[1] وآخرين.

هؤلاء المفكرون لم يسهموا في الفلسفة في الأشياء المتعلقة

---

(1) Anton Pannekoek (1873-1960) مُنَظِّر ماركسي هولندي يعتبر من أول المنظرين لـ "الشيوعية المجالسية"، Paul Mattick (1904-1981) ماركسي ألماني ينتمي للشيوعية المجالسية، وكان ينتقد البلشفية واللينينية، Rudolf Rocker (1873-1958) ناشط وكاتب فوضوي ألماني، من كتبه "القومية والثقافة" و"الأناركية النقابية: النظرية والممارسة".

بنقاشنا؛ ولكن كان لديهم الكثير ليقولوه عن المجتمع، عن التغير الاجتماعي، والمشاكل الأساسية في الحياة الإنسانية. على الرغم من أنهم لم يتحدَّثوا عن مشكلات من النوع الذي نناقشه على سبيل المثال.

عادة ما تحوَّلت الماركسية نفسها إلى نوع من الكنيسة، نوع من اللاهوت.

بالطبع أنا أعمِّم كثيرًا، قُدِّمت أعمال ذات قيمة من قِبل من يعتبرون أنفسهم ماركسيين. ولكن كما أخشى فهذا النقد مُبَرَّر إلى حدٍّ معيَّن. على أي حال، أنا لا أعتقد أن أي تيار في الفلسفة الماركسية قام بإسهام جوهري في طبيعة الأسئلة التي نناقشها.

بالنسبة للباقي، ما أعرفه لم يثِر إعجابي كثيرًا ولم يشجِّعني على البحث عن المزيد.

رونا: ولكنك قابلت ميشيل فوكو كما أعتقد أثناء لقاء تلفزيوني في أمستردام؟

تشومسكي: نعم، وأجرينا حوارات جيدة قبل وأثناء اللقاء. في التلفزيون الهولندي، تحدثنا لبضع ساعات هو بالفرنسية وأنا بالإنجليزية؛ لا أعرف ما استطاع مشاهدو التلفزيون الهولندي الوصول إليه من كل هذا. وجدنا أنفسنا متفقين جزئيًّا على الأقل، وكما بدا، في ما يتعلق بسؤال «الطبيعة الإنسانية»، وربما لم نكن كذلك بالقدر نفسه في ما يتعلق بالسياسة (النقطتان الرئيسيتان التي استضافنا فون إلدرز من أجلهما).

طالما كان الاهتمام بمفهوم الطبيعة الإنسانية وعلاقتها بالتقدم العلمي، بدا أننا «نتسلّق الجبل نفسه»، منطلقين من اتجاهين

مختلفين»، وهنا أكرِّر الجملة التي اقترحها إلدرز[1]. من وجهة نظري يعتمد الإبداع العلمي على حقيقتين: من جهة ما الملكة الجوهرية للعقل، ومن جهة أخرى المزج بين الظروف الاجتماعية والفكرية. لا يوجد سؤال آخر نختاره بين الاثنين. من أجل فهم اكتشاف علمي ما، من الضروري فهم التشابك بين هذه العوامل. ولكن بشكل شخصي أنا مهتم أكثر بالأول، في حين يركِّز فوكو على الثاني.

يعتبر فوكو المعرفة العلمية لعصر ما مثل شبكة للأحوال الاجتماعية والفكرية، كنسق من القوانين التي تسمح بخلق معرفة جديدة. من وجهة نظره - لو كنت أفهمها بشكل صحيح- انتقلت المعرفة الإنسانية وفقًا للظروف والنضالات الاجتماعية، مع شبكة تحل محل الأخرى، بالتالي تجلب إمكانات جديدة للعلم. على ما أعتقد هو متشكّك من إمكانية أو شرعية المحاولة لوضع مصادر مهمة للمعرفة الإنسانية داخل العقل الإنساني يتم تصوّرها بطريقة لا تاريخية.

موقفه يتضمَّن أيضًا استخدامًا مختلفًا لمصطلح إبداع. عندما أتحدَّث عن الإبداع في هذا السياق أنا لا أضع حُكْم قيمة: الإبداع هو جانب من الاستخدام العادي واليومي للغة والفعل الإنساني بشكل عام. أما فوكو فعندما يتحدَّث عن الإبداع يفكر بشكل أكبر في إنجازات شخص مثل نيوتن على سبيل المثال - على الرغم من أنه يؤكد على الأساس الاجتماعي والفكري العام لإبداعات المخيّلة العلمية، أكثر من إنجازات العبقرية الفردية- يمكن القول

(1) لم يكرر تشومسكي تعبير إلدرز بدقة كما هو واضح (راجع المناظرة في الفصل الأول).

إنه يفكر في ظروف الابتكار الراديكالي. استخدامه للمصطلح أكثر عادية من استخدامي. ولكن حتى لو كان بإمكان العلم المعاصر إيجاد حل ما للمشاكل المتعلقة بالإبداع العادي والطبيعي - وأنا حتى أقرب للتشكك في هذا- نظل بالتأكيد غير آملين في أن يكون قادرًا على استيعاب الإبداع الحقيقي بالمعنى الأكثر عادية للكلمة، أو قل أن يتنبأ بإنجازات الفنانين العظام، أو الاكتشافات المستقبلية للعلم، هذا يبدو بحثًا يائسًا. في رأيي أن الحس الذي أتحدَّث عنه المتعلق بـ «الإبداع الاعتيادي» مخالف لما كان في ذهن ديكارت عندما ميَّز بين الإنسان والببغاء. من المنظور التاريخي لفوكو؛ لم يعد المرء يبحث ليحدِّد المبتكرين وإنجازهم المحدَّد أو العقبات التي تقف في طريقهم لظهور الحقيقة، ولكنه يبحث في تحديد كيف أن المعرفة - كنسق مستقل للأفراد- تُغَيِّر قوانين تشكلها الخاصة.

رونا: بتعريف المعرفة في عصر ما كشبكة أو نسق، ألا يجعل هذا فوكو قريبًا من الفكر البنيوي، الذي يتصوَّر اللغة نسقًا؟

تشومسكي: لو أردت الرد بشكل دقيق، سيكون من الضروري دراسة المسألة بعمق. على أي حال بينما أتحدَّث عن الحدود المفروضة على مجموعة النظريات التي يمكن الوصول إليها -المتصلة بحدود العقل البشري الذي يسمح ببناء نظريات ثرية في المقام الأول- يهتم هو بشكل أكبر بتسارع الإمكانات النظرية التي تنتج عن تنوع الظروف الاجتماعية التي يمكن للذكاء الإنساني أن يزدهر بداخلها.

رونا: بالطريقة نفسها، يؤكِّد اللغويون البنيويون على الاختلافات بين اللغات.

تشومسكي: عليَّ أن أكون حريصًا في رَدّي، لأن تعبير «اللغويين البنيويين» يمكنه أن يغطي تنوعًا كبيرًا في المواقف. من المؤكد والصحيح أن اللغويين «البلومفيلديين الجدد[1]» الأمريكان، الذين يطلقون على أنفسهم أحيانا اسم «البنيويين»، أعجبوا بتنوع اللغات أكثر من أي شيء، وبعضهم - مثل مارتن جوس[2] - ذهبوا بعيدًا بالتصريح - كطرح عام في العلم اللغوي- أن اللغات يمكن أن يختلف بعضها عن البعض الآخر بطريقة اعتباطية. عندما يتحدَّثون عن «الكليات» هذا يتضمَّن تصنيفًا لطبيعة محدودة جدًّا، ربما بعض الملاحظات الإحصائية. من جهة أخرى سيكون هذا التصنيف واسعًا جدًّا على التحديد في حالة مدارس اللغويات البنيوية الأخرى؛ على سبيل المثال، أعمال رومان جاكوبسون[3]، الذي كان مهتمًّا دومًا بالكليات اللغوية التي تَحِدّ كثيراً من مجموعات اللغات الممكنة، الفونولوجيا بشكل خاص.

على قدر اهتمام فوكو كما قلت، هو يبدو متشكِّكًا من إمكانية تطوير مبدأ «الطبيعة الإنسانية» المستقل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية، كمبدأ بيولوجي مُعرَّف. لا أعتقد أنه سيصنِّف مقاربته على أنها «بنيوية». أنا لا أشاركه تشكّكه. سأتفق معه في القول إن الطبيعة الإنسانية لم تعد داخل نطاق العلم. بالنسبة للحاضر هي تهرَّبت من متناول البحث العلمي؛ ولكني أؤمن أنه في بعض

---

(1) neo-Bloomfieldian هم المتأثرون الجدد بعالم اللغة الأمريكي ليونارد بلومفيلد (1887-1949) والذي يعتبر مؤسس اللغويات البنيوية.

(2) Martin Joos (1907-1978) عالم لغويات ألماني، من أبرز كتبه "الساعات الخمس".

(3) Roman Jakobson (1896-1982) عالم لغويات ومنظر أدبي روسي، ينتمي إلى المدرسة البنيوية.

الحقول الخاصة مثل دراسة اللغة، يمكننا أن نبدأ في صياغة مبدأ مهم لـ «الطبيعة الإنسانية»، في جوانبه العقلية والإدراكية. على أي حال لن أتردَّد في اعتبار مَلَكة اللغة جزءًا من الطبيعة الإنسانية.

رونا: هل تحدثتما أنت وفوكو عن كتاب «نحو بورت رويال العام»؟

تشومسكي: بشكل أدق، تحدثنا عن علاقاتي بالأعمال المتعلقة بتاريخ الأفكار. هناك عدد من سوء التفاهمات في هذا الموضوع.

يمكن لهذه الأسئلة أن تُقارَب بأشكال متعدِّدة. مقاربتي للتقليد العقلاني الحديث المبكر على سبيل المثال ليست مقاربة مؤرِّخ للعلم أو الفلسفة. أنا لم أحاول بَنينة ما فكَّرَ فيه الناس في هذه الفترة بطريقة متعمِّقة، ولكن بالأحرى حاولت أن ألقي الضوء على أفكار مهمة محدَّدة للفترة التي تم تجاهلها، وعادة ما تشوَّهت حقًا، أثناء دراستها الأكاديمية اللاحقة، وأن أظهر كيف أنه في هذ الوقت ميَّز أشخاص محدَّدون بالفعل أشياء مهمة، ربما دون أن يكونوا واعين تمامًا بهذا. هذه الأغراض الخاصة قيلت بشكل واضح جدًّا في كتابي «اللغويات الديكارتية» على سبيل المثال.

كنت مهتمًا بالمراحل المبكرة للتفكير والتأمل المتعلِّق بأسئلة الدلالة المعاصرة. وحاولت أن أظهر بأي الطرق وإلى أي مدى صيغت الأفكار المشابهة، والأفكار المستبقة للتطورات المتأخرة، ربما من منظورات مختلفة. أظن أننا يمكننا غالبًا أن نرى - من موقعنا المميّز الحالي في تطور الفهم - كيف لفكر في الماضي أن يتلمس أفكارا مهمة جدًّا محدَّدة، غالبًا بطريقة بنَّاءة ومميزة، وربما فقط بوعي جزئي بطبيعة البحث.

دعني أقدِّم لك مقارنة. أنا لا أتحرَّك بطريقة المؤرِّخ الفنّي بقدر

ما أتحرَّك بطريقة محب الفن؛ شخص يبحث عمَّا هو قيِّم بالنسبة له في القرن السابع عشر على سبيل المثال، هذه القيمة النابعة بشكل كبير من المنظور المعاصر الذي يقارب هذه الموضوعات من خلاله. وهذان نمطان من المقاربة صحيحان. أعتقد أنه من الممكن التحوُّل إلى المراحل الأولى للمعرفة العلمية، وبفضل ما نعرفه اليوم، يمكننا أن نلقي الضوء على الإسهامات الهامة لتلك الفترة بطريقة لا يستطيعها معظم العباقرة المبدعين، بسبب حدود زمنهم. هذه هي طبيعة اهتمامي بديكارت والتقليد الفلسفي الذي أثَّر فيه على سبيل المثال، وأيضًا هومبولت، الذي لا يعتبر نفسه ديكارتيًّا: كنت مهتمًا بجهده لإضفاء معنى على مفهوم الإبداع الحر المبني على نظام القوانين الغريزية؛ الفكرة لها جذور محدَّدة في الفكر الديكارتي كما أعتقد.

نوع المقاربة التي أتخذها تم انتقادها، ولكن ليس على أي أساس عقلاني، حسب رأيي. ربما كان عليَّ أن أناقش طبيعة هذه المقاربة وصحَّتها بتفصيل أكبر، على الرغم من أنه بدا لي (لا يزال يبدو لي) أن الأمر واضح. ما كنت أقوله مألوف جدًّا في تاريخ العلم. على سبيل المثال أشار دكسترهاوس[1] في عمله الأساسي عن أصول الميكانيكا الكلاسيكية، إلى نيوتن، بقوله «للحديث بدقة، يمكن فقط للنظام كله أن يُفهمَ في ضوء التنامي المتتالي للعلم»[2]. لنفترض أن كل رؤى الميكانيكا الكلاسيكية قد فُقِدت، وأن هناك

(1) Eduard Jan Dijksterhuis (1892-1956) مؤرخ علمي هولندي.

(2) E.J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture* (London: Oxford University Press, 1961), 466.

نكوصًا إلى شيء متشابه أكثر مع «التاريخ الطبيعي» - تراكم وتنظيم كميات كبيرة من البيانات والملاحظات للظواهر، ربما نوع من الفلك البابلي (على الرغم من أن هذه الإشارة ربما لا تكون عادلة)، ثم لنفترض أنه في مرحلة جديدة من العلم، إن عاودت الظهور أسئلة مشابهة لتلك المتعلقة بفترة الميكانيكا الكلاسيكية، سيكون من الملائم تمامًا، والمهم تمامًا في الحقيقة، محاولة اكتشاف رؤى مهمة لمرحلة مبكرة، وتحديد بأي الطرق هي استباقات للعمل الحالي، وربما أن تُفهَم بشكل منضبط على ضوء التنامي اللاحق. هذا كما يبدو لي، بشكل أكثر أو أقل، ما حدث في دراسة اللغة والعقل، وأعتقد أنه من المثير جدًّا للاهتمام أن نعيد اكتشاف الرؤى التي تم تجاهلها لفترة طويلة، ومقاربة العمل المبكر (الذي عادة ما يتم عرضه بشكل منفِّر كما أظهرت) من وجهة نظر الاهتمامات الحالية وأن تحاول أن ترى كيف نوقشت الأسئلة في فترة مبكرة، ويمكن أن تُفهَم - وفي بعض الأحيان يعاد تفسيرها - في ضوء فهم ومعرفة وتقنية أكثر حداثة. هذه مقاربة مشروعة، ولا تختلط بالجهود (كجهود ديكسترهاوس في الفيزياء) لإعادة بناء كيف ظهرت الأفكار بالضبط وكيف تَبَنْيَنَتْ في فترة مبكرة. بالطبع، على المرء أن يكون حذرًا لئلا يزيِّف النقاش، ولكني قلق لأنه لا يوجد تحليل نقدي لعملي أظهر أن هذه هي المسألة. وأنا آسف للقول إن هناك كمًا كبيرًا من سوء التفسير الكامل لما كتبته، لما يطلق عليه «الأدب المدرسي» وأنا متفاجىء بوجود نقد حاد لوجهات نظر مزعومة تُنسب إليّ حتى لموضوعات لم أناقشها على الإطلاق. ولقد علّقت أحيانًا على

بعض هذه التزييفات، كما فعل الآخرون، ولكن ليس بشكل كامل على الإطلاق، ولن أخوض فيها هنا.

أي شخص منغمس في العمل الفكري يمكنه فعل الشيء نفسه وحده: يمكنك أن تحاول إعادة التفكير في ما فهمته من عشرين عامًا، وبالتالي أن ترى إلى أي اتجاه كنت تناضل - بشكل مرتبك - لتستمر فيه، ونحو أي هدف، هذا الذي ربما أصبح واضحًا ومفهومًا فقط في وقت متأخِّر...

رونا: ما الاختلافات السياسية بينك وبين فوكو؟

تشومسكي: بالنسبة إليَّ سأميِّز بين مهمتين فكريتين. الأولى هي تخيُّل مجتمع مستقبلي يذعن لمتطلبات الطبيعة الإنسانية بأفضل طريقة نفهمها بها؛ والأخرى، هي أن نحلِّل طبيعة السلطة والقمع في مجتمعاتنا القائمة. بالنسبة له، إن كنت أفهمه بشكل صحيح، ما يمكننا تخيله الآن لا يتعدَّى نتاج المجتمع البرجوازي في الفترة الحالية: أفكار العدالة أو «إدراك الماهية الإنسانية»، هي فقط ابتكارات حاضرنا ونتاج نظامنا الطبقي. بالتالي يُختصر مبدأ العدالة إلى ذريعة تقدمها طبقة لديها السلطة أو تريد أن تصل إليها. مهمة المصلح أو الثوري هي الحصول على السلطة وليس استحضار مجتمع أكثر عدالة. أسئلة العدالة المجرَّدة لا يتم طرحها، أو ربما لا يمكن أن تُطرح بوضوح. يقول فوكو - وأكرر، لو كنت أفهمه بشكل صحيح- إنّ المرء ينغمس في النضال الطبقي لينتصر، وليس لأن هذا سيقود لمجتمع أكثر عدالة. من هذه الجهة أنا لديَّ رأي مختلف؛ النضال الطبقي من وجهة نظري لا يمكن تبريره إلا لو كان مدعومًا بحجة - حتى لو كانت حجة غير مباشرة معتمدة على

أسئلة حقيقية وقيّمة غير مفهومة كليًّا- تزعم أنها تظهر أن نتائج هذ النضال ستكون مفيدة للبشر وستستحضر مجتمعًا أكثر صلاحًا.

دعنا نأخذ مسألة العنف؛ أنا لست سلاميًّا ملتزمًا، وبالتالي لا أقول إنه من الخاطئ أن تستخدم العنف في بعض الظروف، مثلًا في حالة الدفاع عن النفس. ولكن أي احتياج للعنف ينبغي أن يكون مبرَّرًا، وربما يكون تبرير ذلك أنه من الضروري معالجة الظلم. إن كان الانتصار الثوري للبروليتاريا سيقود إلى وضع بقية العالم في المحارق، فإن النضال الطبقي ليس مبررًا. يمكنه أن يكون مبررًا فقط بحجة أن سيؤدي لنهاية القمع الطبقي، ويقوم بذلك بطريقة موافقة لحقوق الإنسان الأساسية. تُطرح الأسئلة المعقدة هنا بلا شك، ولكن علينا أن نواجهها. نحن مختلفان بشكل واضح، لأنني حين أتحدَّث عن العدالة يتحدَّث هو عن السلطة. على الأقل هذه هي الطريقة التي بدا عليها الخلاف في وجهات النظر بالنسبة لي.

4

# الحقيقة والسلطة

## ميشيل فوكو

**السؤال:** هل يمكنك أن تلخِّص الطريق الذي قادك من عملك على الجنون في العصر الكلاسيكي إلى الدراسة المتعلقة بالإجرام والجنوح؟

**ميشيل فوكو:** عندما كنت أدرس في بدايات الخمسينيات (من القرن العشرين) فإنّ إحدى المشاكل العظيمة التي ظهرت تعلّقت بالوضع السياسي للعلم والوظائف الأيدولوجية التي يخدمها. لم يكن الأمر بالضبط متعلقًا بعمل لايسينكو[1] الذي سيطر على كل شيء، ولكني أعتقد أنه حول هذه المسألة البشعة - التي ظلّت مدفونة طويلًا ومخفيَّة بحرص - ظهرت مجموعة كاملة من

(1) Trofim Lysenko (1898-1976) عالم بيولوجيا سوفيتي طوّر نظرية زراعية متعلقة بزيادة إنتاجية النباتات عن طريق تعريضها لدرجة حرارة بعينها، وأضاف إلى هذه الفكرة أن النباتات المتعرضة لهذا الاختبار يمكنها أن تورث خصائصها المكتسبة للنباتات الجديدة، أصبح لايسينكو مصدر ثقة ستالين وكانت له سلطة علمية على العلماء السوفييت، أدت لتعرض بعضهم للسجن والقمع، ولكن نظريات لايسينكو التي أثبتت فشلها لاحقا وإعاقته للدراسة السوفييتية لعلوم الجينات جعلته واحدا من أبرز المتسببين في إعاقة حركة العلم في الاتحاد السوفييتي، وأحد رموز العلماء اللصيقين بالسلطة من دون أرضية علمية متماسكة.

الأسئلة المثيرة للاهتمام؛ يمكن تجميعها في كلمتين: السلطة والمعرفة. أعتقد أنني إلى حدٍّ ما كتبت «تاريخ الجنون» بداخل أفق هذه الأسئلة. بالنسبة لي كانت مسألة متعلقة بقول: إن طَرَح المرء مشكلة علاقات أيّ علم (كالفيزياء النظرية أو الكيمياء العضوية) مع البنى السياسية والاقتصادية للمجتمع، ألا يطرح سؤالًا بالغ التعقيد؟ أليست مجموعة عتبات الشروح الممكنة هنا كثيرة لدرجة الاستحالة؟ ولكن على الجانب الآخر، لو أخذ المرء شكلًا للمعرفة (Savoir) مثل الطب النفسي، ألن يكون الجواب على السؤال أيسر، طالما أن التعريف الإبستمولوجي للطب النفسي ضعيف، والممارسة الطبية النفسية مرتبطة بمساحة كاملة من المؤسسات، والمتطلبات الاقتصادية والقضايا السياسية للتنظيم الاجتماعي؟ ألا يمكن الوصول إلى تشابك السلطة والمعرفة بيقين أعظم في حالة علم "مثير للشك" كالطب النفسي؟ إنه السؤال نفسه الذي أردت طرحه في ما يتعلَّق بالطب الجسدي في "ميلاد العيادة": بالتأكيد يملك الطب الجسدي دعائم علمية متماسكة أكثر من الطب النفسي، ولكنه أيضًا مشتبك بعمق مع البنى الاجتماعية. وما وجدته أمامي في هذا الوقت بالأحرى هو حقيقة أن السؤال الذي طرحته فشل كلية في إثارة اهتمام هؤلاء الذين وجَّهته لهم. اعتبروه مشكلة تافهة سياسيًّا وفظَّة إبستمولوجيًّا.

أعتقد أن هناك ثلاثة أسباب لهذا؛ السبب الأول متعلِّق بالمفكرين الماركسيين في فرنسا (وهؤلاء يقومون بالدور الذي يحدِّده لهم الحزب الشيوعي الفرنسي)، تضمَّنت المشكلة الحصول لأنفسهم

على اعِتراف مؤسسات وبنية الجامعة. في النهاية وجدوا أنه من الضروري أن يطرحوا الأسئلة النظرية نفسها التي تطرحها البنية الأكاديمية، للتعامل مع المشاكل والموضوعات نفسها: "ربما نكون ماركسيين، ولكن لسنا، بسبب ذلك، غرباء عن انشغالاتكم، بالأحرى نحن الوحيدون القادرون على تقديم حلول جديدة لاهتماماتكم القديمة". سعت الماركسية للحصول على الاعتراف بكونها مجدِّدة للتقليد الجامعي الليبرالي - مثلما حدث - وإن كان بشكل أوسع - أثناء الفترة نفسها حين قَدَّم الشيوعيون أنفسهم باعتبارهم الوحيدين القادرين على السيطرة على التقليد القومي وتنشيطه. بالتالي، في مجال اهتمامهم هنا، نشأ عن ذلك أنهم أرادوا التعامل مع معظم المشكلات الأكاديمية "النبيلة" في تاريخ العلوم: الرياضيات والفيزياء.. باختصار الموضوعات التي قَيَّمها بيير موريس ماري دوهيم، وإدموند هوسرل، وألكسندر كواريه(1). الطب الجسدي والطب النفسي لم يبدوا بالنسبة لهم نبيلين جدًّا أو مسألتين جادين، ولا يقفان على المستوى نفسه مع الأشكال العظيمة من العقلانية الكلاسيكية.

السبب الثاني هو أن ستالينية ما بعد ستالين، بإقصائها من الخطاب الماركسي كل شيء لا يعبِّر عن التكرار المرعب لكل ما قيل فعلًا، لن تسمح بالخوض في مساحات لم يتم فحصها. لا توجد مبادئ معدَّة مسبقًا، لا توجد مصطلحات مقبولة في القاموس المتاح

---

(1) Pierre Duhem (1861-1916) طبيب وعالم فيزياء ورياضيات فرنسي، Edmund Husserl (1859-1938) فيلسوف وعالم رياضيات ألماني من أبرز إسهاماته المنهج الفينومينولوجي، Alexandre Koyré (1892-1964) فيلسوف فرنسي اهتم بفلسفة العلم، من أبرز كتبه "من العالم الصغير إلى الكون الرحب".

لأسئلة مثل تأثيرات سلطة الطب النفسي أو الوظيفة السياسية للطب الجسدي، بينما على العكس هناك تبادلات لا نهائية بين الماركسية والأكاديميين، من ماركس عن طريق إنجلز ولينين حتى الوقت الحاضر، تزايد فيها تقليد كامل من الخطاب عن «العلم»؛ بمعنى القرن التاسع عشر لهذا المصطلح. الثمن الذي دفعه الماركسيون بإخلاصهم إلى الوضعية التقدمية كان الصّمَم الراديكالي لسلسلة كاملة من الأسئلة التي طَرَحها العلم.

وأخيرًا ربما يكون هناك سبب ثالث، ولكني لا أستطيع أن أكون متأكدًا تمامًا من أنه قام بدور؛ أنا أتساءل مع هذا إن كان هناك - وسط المثقفين بداخل الحزب الشيوعي الفرنسي أو لدى مقرَّبين منه- رفض لطرح سؤال الاعتقال العيادي، أو الاستخدام السياسي للطب النفسي، وبمعنى أكثر عمومية، للشبكة الضابطة للمجتمع. لا شك، كان القليل معروفًا وقتها في 1955- 1960 من المدى الواقعي للجولاج[1]، ولكني أعتقد أن العديدين شعروا بهذا، على أي حال كان لدى الكثيرين شعور أنه من الأفضل عدم الحديث عن هذه الأشياء - إنها مساحة خطرة، حولها لافتات تحذير. بالطبع من الصعب العودة للرصد والحكم على مستوى الحذر لدى الناس. ولكن على أي حال، سوف تعرف كيف أنه من السهل على قيادة الحزب - الذي يعرف كل شيء بالطبع- أن يحدِّد التعليمات التي تمنع الناس من التحدُّث عن هذا الأمر أو ذاك، أو منع استمرار هذا البحث أو ذاك. على أي حال، إن

(1) The Gulag معسكرات الاعتقال أثناء الفترة الستالينية في الاتحاد السوفييتي، والتي كان ضحيتها العديد من السجناء السياسيين.

تمَّت مناقشة سؤال الطب النفسي البافلوفي وسط أطباء قريبين من الحزب الشيوعي الفرنسي، فإن سياسات الطب النفسي، والطب النفسي كسياسة، لم يتم الاهتمام بهما كثيرًا كموضوعات محترمة. ما حاولتُ أن أقوم به بنفسي في هذا المجال قُوبل بصمت كبير وسط اليسار الفرنسي المثقف. فقط حوالى عام 1968، وعلى الرغم من التقليد الماركسي والحزب الشيوعي الفرنسي، بدأت هذه الأسئلة في فرض أهميتها السياسية، مع حدة لم أكن أتصورها، تُبيِّن كيف تظل كتبي المبكرة خجولة ومتردِّدة. دون هذا الانفتاح السياسي الذي خُلق في هذه الأعوام، لم أكن لأملك الشجاعة للتعامل مع هذه المشكلات مجدَّدًا وأتابع بحثي في النظرية العقابية والسجون والضوابط.

**السؤال:** بالتالي هناك «انقطاع» معيَّن في مشروعك النظري. بالمناسبة، ما الذي تعتقده اليوم عن مفهوم الانقطاع، الذي على أساسه أُطلِق عليك سريعًا وبشكل استباقي أنك مؤرخ «بنيوي»؟

**فوكو:** هذه المسألة المتعلِّقة بالانقطاع (أو القطيعة) ظلَّت تربكني دومًا. في طبعة جديدة من «معجم لاروس الصغير» يقال: «فوكو: الفيلسوف الذي أسَّس نظريته في التاريخ على الانقطاع». هذا أذهلني. بلا شك، أنا لم أجعل نفسي واضحًا جدًّا في كتاب «الكلمات والأشياء»، ولكن على الرغم من ذلك قلت الكثير في ما يتعلَّق بهذا السؤال. يبدو لي أنه في أشكال إمبريقية محدَّدة من المعرفة مثل البيولوجيا، والاقتصاد السياسي والطب النفسي، والطب، وهكذا، لا يتبع إيقاع التحليل مخططات سلسة ومتصلة من النمو التي تكون مقبولة طبيعيًّا. إنّ الصورة البيولوجية العظيمة

للنضج التقدمي للعلم لا تزال تدعم تحليلات تاريخية جيدة كثيرة؛ لا تبدو لي ملائمة للتاريخ. في علم كالطب على سبيل المثال، وحتى نهاية القرن الثامن عشر، كان لدى المرء نوع معيّن من الخطاب انقطع تحوّله التدريجي خلال فترة من خمسة وعشرين إلى ثلاثين عامًا، ليس فقط مع الافتراضات «الحقيقية» التي كان قادرًا على أن يتَشَكَّل من خلالها، ولكن أيضًا، وبشكل أعمق، مع طرق الحديث والرؤية؛ المجموعة الكاملة من الممارسات التي تمثِّل دعائم للمعرفة الطبية. هذه ليست ببساطة اكتشافات جديدة؛ هناك «نظام» كامل جديد للخطاب، وأشكال للمعرفة. وكل هذا يتم في سنوات قليلة. هذا شيء لا يمكن إنكاره، في اللحظة التي ينظر فيها المرء للنصوص باهتمام كاف. ليست مشكلتي على الإطلاق أن أقول «انظر، فليحيا الانقطاع، نحن في الانقطاع وهذا أمر جيد أيضًا»، ولكن أن أطرح السؤال «كيف يمكن - في لحظات محدَّدة وفي أنظمة محدَّدة للمعرفة- أن تكون هناك مثل هذه الانطلاقات المفاجئة، هذا التسارع في التطوُّر، هذه التحولات التي تفشل في ملاءمة الصور المتصلة المعروفة طبيعيًّا؟» ولكن الشيء المهم، هنا ليس تسارع مثل هذه التغييرات وكثافتها إنما بالأحرى أن هذا الامتداد والتسارع هما فقط علامة شيء آخر- تعديل في قوانين صياغة المقولات المقبولة كحقيقة علمية. بالتالي هو ليس تغييرًا في المحتوى (تفنيد للأخطاء القديمة، وتجاوز للحقائق القديمة) ولا هو تغيير في الشكل النظري (تجديد في المخطط، تعديل في التجميعات النظامية) إنه سؤال عمَّا يحكم المقولات، والطريقة التي تحكم بها بعضها كما لو كوَّنت مجموعة من الافتراضات

المقبولة علميًّا، وبالتالي يمكن للإجراءات العلمية أن تؤكدها أو تزيفها. باختصار، هناك مشكلة النظام، سياسات المقولة العلمية. على هذا المستوى، الأمر لا يتعلَّق كثيرًا بمعرفة ما تفرضه السلطة الخارجية نفسها على العلم مثلما هو الحال في تأثيرات السلطة التي تتحرَّك وسط المقولات العملية، التي تكوِّن، كما هي، النظام الداخلي للسلطة، وكيف ولماذا في أوقات محدَّدة يخضع هذا النظام لتعديل عالمي.

إنها تلك الأنظمة المختلفة التي حاولت تعريفها ووصفها في «الكلمات والأشياء»، وبينما كنت أوضحها لم أكن أحاول لحظتها أن أشرحها، وسيكون من الضروري أن أحاول القيام بذلك في عمل تال. ولكن ما كان ناقصًا هنا كانت هذه المشكلة المتعلقة بـ «النظام الاستطرادي» لتأثيرات السلطة الغريبة على لعبة المقولات. أنا خلطت ذلك كثيرًا بالشكل النظري المنتظم أو بشيء مثل النموذج. المشكلة المركزية للسلطة نفسها التي لم أكن قد عزلتها تمامًا في هذا الوقت، تظهر في جانبين مختلفين تمامًا في نقطة التقاء «تاريخ الجنون» و«الكلمات والأشياء».

السؤال: نحتاج بالتالي أن نحدِّد فكرة الانقطاع في سياقها السليم. وربما هناك مفهوم آخر أصعب وأكثر مركزية في فكرك، مفهوم الحدث. لأنه بالعلاقة بالحدث، وجد جيل كامل نفسه في «مأزق»، هذا الذي تلا أعمال الإثنولوجيين - بعضهم إثنولجيين عظام - نتج عنه انقسام متحقِّق بين البنى (المُفكَّر فيها) والحدث الذي يعتبر أرضية لغير العقلاني، غير المفكر فيه، الذي لا يدخل ولا يمكنه أن يدخل في ميكانيزم ولعبة التحليل، على الأقل في الشكل الذي تتخذه البنيوية.

في النقاش الأخير الذي نشرته جريدة «لومّ "L'Homme"[1]، هناك ثلاثة أنثروبولجيين بارزين طرحوا هذا السؤال مجدّدًا عن مفهوم الحدث، وقالوا: الحدث هو ما يتهرب دومًا من متناولنا العقلي، مساحة «الطارئ المطلق»؛ نحن مفكرون نحلل البنية، هذا ما يمكن أن تتوقَّع أنه علينا الحديث عنه، التاريخ لا يهمنا وهكذا. بالتالي هذه المعارضة بين الحدث والبنية هي أرض ومنتج أنثروبولوجيا معيَّنة. سأقول إن لهذا تأثيرات مدمِّرة بين المؤرخين الذين وصلوا أخيرًا لنقطة محاولة تجاهل الحدث والحدثية باعتبارها نسقًا ثانويًّا لتاريخ يتعامل مع الحقائق التافهة، ولأحداث المصادفة وهكذا. بينما هناك حقيقة أنه توجد مشاكل معقَّدة في التاريخ ليست مسألة ظروف تافهة وليست بنى جملية مرتبة ومفهومة وشفافة بحيث يمكن تحليلها. على سبيل المثال «الاعتقال الكبير» الذي وصفته في «تاريخ الجنون» ربما يمثل واحدة من هذه العقد التي تتهرَّب من قسمة البنية والحدث. هل يمكنك أن تشرح من وجهة نظرك الحالية هذا التجديد والبعث لمفهوم الحدث؟

فوكو: يمكن للمرء أن يتفق مع أن البنيوية شكَّلت الجهد الأكثر نظامية في تفريغ مفهوم الحدث، ليس فقط من الإثنولوجيا، ولكن من السلسلة الكاملة من العلوم الأخرى، ومن التاريخ في الحالة القصوى. بهذا المعنى، أنا لا أرى أحدًا معاديًا للبنيوية مثلي. ولكن الشيء المهم هو تجنُّب محاولة أن تفعل بالحدث ما تمَّ سابقًا مع مفهوم البنية. إنها ليست مسألة وضع كل شيء على مستوى واحد، هذا المتعلِّق بالحدث، ولكن بإدراك أن هناك بالفعل نسقًا كاملًا

(1) L'homme جريدة فرنسية تأسست عام 1961 وهي مختصة بالدراسات الأنثروبولوجية.

من المستويات بأنواع مختلفة للأحداث تختلف في مساحتها ونموها التاريخي وقدرتها على إنتاج التأثيرات.

المشكلة في الوقت نفسه هي التميز بين الأحداث، تحديد اختلافات الشبكات والمستويات التي تنتمي إليها، وإعادة تشكيل الخطوط التي تربطها وتُوَلِّد بعضها البعض. يتبع ذلك رفض التحليل المعتمد على مصطلحات الحقل الرمزي أو مساحة البنى الدالة، واللجوء إلى التحليل بمصطلحات جينالوجيا علاقات السلطة، والتطورات الاستراتيجية والتكتيكات. هنا أعتقد أن مصدر المرء لا يجب أن يكون نموذج اللغة العظيم (langue) والعلامات المتعلقة بالأحرى بالحرب والمعركة. التاريخ الذي يحملنا ويحددنا يتخذ شكل الحرب أكثر منه شكل اللغة، ويعتمد على علاقات السلطة لا علاقات المعنى. ليس للتاريخ "معنى" على الرغم من أن هذا لا يعني أنه عبثي أو غير مفهوم. على العكس، هو مفهوم ويجب أن يخضع للتحليل حتى في أصغر تفاصيله - ولكن هذا يكون وفقًا لفهم النضالات وللاستراتيجيات والتكتيكات. لا الديالكتيك كمنطق للمتناقضات، ولا السيميوطيقا كبنية للتواصل، يمكننا الاعتماد عليهما للفهم الجوهري للصراعات. "الديالكتيك" هو طريقة للتهرب من الواقع المنفتح والخطير دومًا للصراع باختصاره إلى هيكل عظمي هيجلي، و"السيميولوجيا" هي طريقة لتجنب الطبيعة العنيفة والدموية والمميتة باختصارها إلى شكل أفلاطوني هادئ من اللغة والحوار.

السؤال: في سياق مشكلة المنطقية، أظن أنه يمكن للمرء أن يكون واثقًا من القول إنك كنت أول شخص يطرح سؤال السلطة فيما يتعلَّق

بالخطاب، وذلك في وقت كان التحليل فيه بمصطلحات المفهوم أو موضوع «النص» إلى جانب منهج السيميولوجيا والبنيوية، وهكذا هو الموضة الطاغية. طَرْح سؤال السلطة على الخطاب يعني أساسًا أن تتساءل من الذي يخدمه الخطاب. إنها ليست بشكل كبير مسألة تحليل الخطاب إلى ما لا يقال؛ إلى معناه الضمني، لأن الخطابات (كما كرَّرت عادة) شفَّافة ولا تحتاج إلى تفسير، وليس لأحد أن يضفي عليها معنى. إن قرأ شخص «النصوص» بطريقة معينة، يدرك المرء أنها تتحدَّث إلينا بوضوح ولا تحتاج إلى معنى إضافي أو تفسير أبعد. سؤال السلطة هذا الذي وجَّهته بشكل طبيعي له تأثيرات ودلالات خاصة بالعلاقة مع الأبحاث التاريخية المعاصرة والمنهجية. هل يمكنك أن تضع هذا السؤال الذي طرحته بإيجاز داخل عملك - إن كنت حقًّا قد طرحت السؤال؟

فوكو: أنا لا أعتقد أنني أول من طرح السؤال. على العكس، أنا صُدِمت من الصعوبة التي وجدتها في صياغته. عندما أنظر إلى الوراء أسأل نفسي، ما الذي كنت أتحدَّث عنه في «تاريخ الجنون» أو «ميلاد العيادة» سوى السلطة؟ إلا أنني كنت واعيًا تمامًا إنني قلَّما استخدمت الكلمة وليس لديَّ أو في متناولي مثل هذا المجال لتحليله. يمكنني أن أقول إن هذا النوع من عدم القدرة متصل بلا شك بالموقف السياسي الذي وجدنا أنفسنا فيه. من الصعب أن نحدِّد أين يمكن أن تُطرَح إشكالية السلطة؛ سواء في اليمين أو اليسار. في اليمين، تُطرح فقط بمصطلحات الدستور، والسيادة وهكذا، أي بالمصطلحات القانونية؛ على الجانب الماركسي، تُطرَح فقط بمصطلحات جهاز الدولة. طريقة ممارسة السلطة

- تحديدًا وتفصيلًا - وشكلها الخاص وتقنياتها وتكتيكاتها، هي شيء لم يحاول أحد تحليله وكشفه؛ هم يرضون أنفسهم برفضها بطريقة جدلية وكلية، كشيء متحقِّق عند «الآخرين»، في الجانب المعادي. عندما تكون السلطة الاشتراكية السوفييتية موضع السؤال، يطلق أعداؤهم عليها صفة الشمولية؛ السلطة في الرأسمالية الغربية يرفضها الماركسيون كسيطرة طبقية؛ ولكن لم يتم تحليل ميكانيزم السلطة نفسه. كان من الممكن أن يبدأ هذا التحليل فقط بعد عام 1968، يمكن القول، على أساس النضالات اليومية على المستوى الجذري، وسط هؤلاء الذي كان صراعهم موجودًا في الثقوب الجيدة في شبكة السلطة. هنا كانت الطبيعة المتماسكة للسلطة ظاهرة، إلى جانب أن منظور هذه التحليلات عن السلطة تثبت إنها مثمرة، فيما يتعلق بكل ما ظل خارج مجال التحليل السياسي. لأضع ذلك ببساطة، بلا شك كان للاعتقال النفسي، والتطبيع العقلي للأفراد، والمؤسسات العقابية أهمية محدودة جدًّا إن نظر المرء فقط إلى دلالتها الاقتصادية. على الجانب الآخر، كانت جوهرية بلا شك للتوظيف العام لعجلات السلطة. طالما أن طَرْح سؤال القوة ظل فرعيًّا للموقف الاقتصادي ونظام المصالح الذي يخدمه، كان هناك ميل لاعتبار هذه المشكلات ذات أهمية ضئيلة.

**السؤال:** إذن نوع معين من الماركسية، ونوع معين من الفينومينولوجيا شكَّلا عقبة موضوعية لصياغة هذه الإشكالية.

**فوكو:** نعم، إن كنت ترغب في ذلك، ففي أيام تلمذتنا، تربى جيلي على شكلين من التحليل، واحد بمصطلحات الذات المقَوِّمة، والآخر

بمصطلحات الاقتصاد في المرحلة الأخيرة؛ الأيديولوجيا ولعبة البنى الفوقية والبنى التحتية.

**السؤال:** ما زلنا داخل هذا السياق المنهجي، كيف ستضع المقاربة الجينالوجية. كسؤال لأحوال الإمكانية والمشروطيات، وتكوين «الموضوعات» والمسائل التي حللتها بنجاح، ما الذي يجعلها ضرورية؟

**فوكو:** أردت أن أرى كيف يمكن لمشكلات التكوين هذه أن تحل داخل الإطار التاريخي، بدلًا من إعادتها إلى الموضوع المُكَوِّن (الجنون، الإجرام، أو أي شيء آخر). ولكن هذا التسييق التاريخي احتاج لأن يكون شيئًا أكبر من إضفاء النسبية البسيطة على الذات الفينومينولوجية. أنا لا أعتقد أنه يمكن حل المشكلة بتأريخ الذات كما صاغها الفينومينولوجيون؛ اختراع ذات تدور حول سياق التاريخ. على المرء أن يتخلَّص من الذات المقومِّة، من الذات نفسها، أي الوصول لتحليل يعتمد على تَكوُّن الذات داخل الإطار التاريخي. وهذا ما يمكن أن أطلق عليه الجينالوجيا، أي، شكل من التاريخ يمكنه أن يشرح تكوين المعارف والخطابات ومساحات الموضوعات، وهكذا، دون الحاجة للإشارة إلى ذات، سواء كانت ترانسندنتالية بالعلاقة مع مجال الأحداث، أو كانت دائرة بتشابهها الفارغ في مدار التاريخ.

**السؤال:** الفينومينولوجيا الماركسية، ونوع محدَّد من الماركسية يعملان بوضوح كشاشة عرض وكعقبة؛ هناك مفهومان آخران يستمران في العمل اليوم كشاشة عرض وكعقبة - الأيديولوجيا من جهة، والكبت من جهة أخرى.

التاريخ كله يتم التفكير فيه بداخل هذه الأنماط، التي تساعد على إضفاء معنى على هذه الظواهر المتنوعة، كالتطبيع والجنسانية والسلطة. وبغض النظر عن أي المفهومين يكون نافعًا بشكل واضح، ففي النهاية يعود المرء دومًا من جهة ما إلى الأيديولوجيا - حينما يكون من السهل العودة إلى ماركس - ومن جهة أخرى إلى الكبت، الذي هو عادة مفهوم موظَّف بالفعل من قبل فرويد خلال أعماله. وبالتالي فإنّي أود أن أقدم الطرح التالي: فيما وراء هذين المفهومين وضمن هؤلاء الذين يوظفونها (بشكل صحيح أو غير صحيح) هناك نوع من النوستالجيا. فيما وراء الأيديولوجيا توجد نوستالجيا لشكل شبه شفاف من المعرفة، متحرِّرة من الخطأ والوهم، وفيما وراء مفهوم الكبت، يوجد الاشتياق لشكل من السلطة بريء من كل الإكراه والانضباط والتطبيع. من جهة سلطة بدون عصا، ومن جهة أخرى معرفة بدون خداع. قلت عن هذين المفهومين، الأيديولوجيا والكبت، إنّهما سلبيان «سيكولوجيًّا»، وغير كافيين «تحليليًّا». هذا هو الحال في «المراقبة والعقاب» بشكل خاص، وحتى إن لم يكن هناك نقاش موسَّع عن هذه المفاهيم، فهناك مع ذلك نوع من التحليل يسمح للمرء أن يمضي إلى ما وراء الأشكال التقليدية للشرح والإيضاح، التي تكمن في المرحلة الأخيرة (وليس فقط الأخيرة) في مفهومي الأيديولوجيا والكبت. هل يمكن انتهاز هذه الفرصة لتحديد أفكارك بشكل أوضح عن هذه المسائل؟ مع «المراقبة والعقاب» يبدو أنه يظهر نوع من التاريخ الإيجابي، متحرِّر من كل السلبية والسيكولوجية المتضمَّنة في هذه الهيكلين الكليين المفتاحيين.

فوكو: فكرة الأيديولوجيا تبدو لي صعبة الاستخدام لأسباب ثلاثة. السبب الأول، سواء كان هذا مناسبًا أم لا، فإنها تقف دائمًا في مواجهة افتراضية مع شيء آخر يُفترَض أنّه حقيقة. والآن، أعتقد أن المشكلة لا تتعلق بالفصل بين ما يقع تحت نمط العلمية أو الحقيقة، في خطاب، أو هذا الذي يقع تحت نمط آخر؛ بالأحرى إنها تتضمَّن الرؤية التاريخية لكيف أن تأثيرات الحقيقة تنتج داخل خطابات هي في ذاتها ليست حقيقية أو زائفة. العائق الثاني هو أن مفهوم الأيديولوجيا يشير - وأعتقد أن هذا يحدث بالضرورة - إلى نسق الذات. ثالثًا، تقف الأيديولوجيا في موقف ثانوي نسبي إلى شيء يعمل كبنية تحتية لها، كمادتها، محددها الاقتصادي، وهكذا. لهذه الأسباب الثلاثة، أعتقد أن هذه فكرة لا يمكن أن تستخدم بدون حذر.

فكرة الكبت فكرة أكثر خبثًا، في كل الأحوال، أنا نفسي تعرَّضت للكثير من المشاكل بتحرير نفسي منها، طالما أنه يظهر أنها تتحقَّق تمامًا في مساحة كاملة من الظواهر تنتمي إلى تأثيرات السلطة. عندما كتبت «تاريخ الجنون» قمت على الأقل باستخدام ضمني لهذه الفكرة عن الكبت. أعتقد أنني في الحقيقة كنت أطرح وجود نوع من الجنون الحي المحموم والقلق من المفترض أن تكبته وتقلصه ميكانيزمات السلطة والطب النفسي حتى لا يبقى منه سوى الصمت. ولكن يبدو لي الآن أن فكرة الكبت غير ملائمة تمامًا للوصول إلى ما هو بالضبط الجانب المنتج للسلطة. بتحديد تأثيرات السلطة ككبت، يتبنّى المرء مفهومًا قانونيًّا خالصًا لهذه السلطة، يعرف المرء السلطة بالقانون الذي يقول لا - السلطة

تُعرَف فوق كل شيء على أنها حاملة لقوة الحظر. الآن، أعتقد أن هذا مفهوم سلبي وضيق وهيكلي تمامًا للسلطة، وإن كان ينتشر بشكل مثير للفضول. إن كانت السلطة ليست سوى كابتة، إن لم تقم بشيء سوى قول لا، هل تعتقد أننا سنذعن لها؟ ما يجعل السلطة تبدو جيدة، وما يجعلها مقبولة، هي ببساطة حقيقة أنها لا تثقل علينا كسلطة تقول لا؛ إنها تجتاز وتنتج الأشياء، تحث على اللذة، تُشَكِّل المعرفة، تنتج الخطاب. إنها تحتاج إلى أن تُعتبَر شبكة منتجة تتخلَّل الكيان الاجتماعي كله، أكثر من مرحلة سلبية وظيفتها الكبت. ما أردت إظهاره في «المراقبة والعقاب» هو كيف كان هناك - من القرنين السابع عشر والثامن عشر وما بعدهما - قطع تقني حقيقي في إنتاجية السلطة. ليس فقط أن مِلكيات الحقبة الكلاسيكية طورتها أجهزة دولة عظيمة (الجيش، البوليس، الإدارة المالية) ولكن فوق كل شيء، تم تأسيس ما يمكن أن يطلق عليه المرء «اقتصاد» السلطة، يمكن القول، المنتجون الذين سمحوا لتأثيرات السلطة أن يتحرَّكوا بطريقة متواصلة وغير منقطعة ومتكيفة و«فردانية» في الوقت نفسه خلال الكيان الاجتماعي كله. هذه التقنيات الجديدة هي أكثر كفاءة وأقل إهدارًا (أقل تكلفة اقتصاديًّا، وأقل مخاطرة بالنسبة للنتائج، وأقل انفتاحًا على التهرُّب والمقاومة) أكثر من تقنيات توظَّفت سابقًا، كانت مبنية على الخلط بشكل أكثر أو أقل بين التسامح الجبري (من الامتيازات المعروفة إلى الإجرام المستوطن) والتظاهر المُكَلِّف (التدخلات غير العادية وغير المستمرة للسلطة، الشكل الأكثر عنفًا، الذي كان نموذجيًّا، بسبب العقاب الاستثنائي).

**السؤال:** الكبت مفهوم يستخدم فوق كل شيء بالعلاقة مع الجنسانية. من المعروف أن المجتمع البرجوازي يكبت الجنسانية ويخنق الرغبة الجنسية. وهكذا، وعندما ينظر أحد على سبيل المثال للحملة المضادة للاستمناء في القرن الثامن عشر، أو الخطاب الطبي عن المثلية الجنسية في النصف الثاني من القرن العشرين، أو الخطاب المتعلِّق بالجنسانية في العموم، يبدو للمرء أنه يواجه خطاب الكبت. في الواقع على الرغم من أن هذا الخطاب يساعد على سلسلة كاملة من التدخلات، تدخلات تكتيكية وإيجابية للرقابة، والانغلاق والتحكُّم وهكذا، يبدو أنه متصل بشدة بالتقنيات التي تبدو كمظهر للقمع أو هو على الأقل عرضة للتفسير هكذا. أعتقد أن الحملة ضد الاستمناء كانت نموذجًا مثاليًّا لهذا.

**فوكو:** بالتأكيد، من المعتاد القول إن المجتمع البرجوازي كَبَت الجنسانية الطفلية إلى درجة أنه رفض حتى الحديث عنها أو الاعتراف بوجودها. كان من الضروري الانتظار حتى مجيء فرويد ليكتشف في النهاية أن الأطفال لديهم جنسانية. الآن إن قرأت كل الكتب التعليمية وكتب طب الأطفال - كل الكتب الموجهة للآباء المنشورة في القرن الثامن عشر - تجد أن جنس الأطفال يتم الحديث عنه باستمرار وفي كل سياق ممكن. يمكن للمرء أن يناقش أن غرض هذه الخطابات كان بالضبط منع الأطفال من أن تكون لهم جنسانية. ولكن تأثيرها كان صاخبًا في عقول الآباء الذين شَكَّل لهم الجنس عند الأطفال مشكلة أساسية بمعاني مسؤولياتهم الأبوية التربوية، وكان صاخبًا في عقول الأطفال الذين كانت علاقتهم بأجسادهم وجنسهم مشكلة أساسية بقدر ما هم قلقون منها؛ وكانت نتيجة هذا جنسيًّا هو إثارة أجساد الأطفال،

وفي الوقت نفسه لفت نظر التحديقة والمراقبة الأبوية إلى خطورة الجنسانية الطفلية. النتيجة كانت تجنيس الجسد الطفلي، تجنيس العلاقة الجسدية بين الأب والطفل، تجنيس النطاق الأسري. «الجنسانية» هي بشكل كبير واحدة من المنتجات الإيجابية للسلطة أكثر من كون السلطة كابتة للجنس. أعتقد أن هذه الميكانيزمات الإيجابية تحتاج للبحث، وهنا على المرء أن يحرِّر نفسه من التخطيطية القانونية لكل التوصيفات السابقة لطبيعة السلطة. وبالتالي تظهر مشكلة تاريخية، أي اكتشاف لماذا أصرَّ الغرب لوقت طويل على رؤية السلطة وممارساتها كممارسات قانونية وسلبية أكثر منها تقنية وإيجابية.

**السؤال:** ربما هذا بسبب أنه تم التفكير في السلطة كشيء متداخل مع الأشكال الموصوفة في النظريات القانونية والفلسفية، وأن هناك فجوة أساسية وثابتة بين من يمارسون السلطة، ومن يختبرونها.

**فوكو:** أنا أتساءل إن كان هذا متصلًا بالمؤسسة المَلَكية. تلك التي تَطَوَّرَت أثناء العصور الوسيطة ضد خلفية النضالات المستوطنة السابقة بين وكلاء السلطة الإقطاعية. قدَّمت الملكية نفسها كحَكَم، سلطة قادرة على وضع نهاية للحرب والعنف والسرقة وقول لا لهذه النضالات والإقطاعات الصغيرة. جعلت نفسها مقبولة بوضع نفسها كوظيفة قانونية وسلبية، على الرغم من أن الشخص الذي حَدَّدها بدأ في الوقت نفسه في تجاوزها بشكل تلقائي. السيادة، والقانون، والحظر، كلّها شكَّلت نسقًا لتمثيل السلطة امتد خلال العصر اللاحق، بنظريات الحق: لم تكف النظرية السياسية عن أن تكون مأخوذة بشخص السيد. مثل هذه النظريات تظل اليوم شاغلة نفسها بمشكلة السيادة. ما نحتاجه على كل حال هو فلسفة

سياسية لم تقف عند مشكلة السيادة أو بالتالي عند مشكلات القانون والحظر. نحن بحاجة لقطع رأس الملك، ونحن ما زلنا بحاجة لذلك في التنظير السياسي.

السؤال: رأس الملك لم تُقطع بعد، إلا أن الناس بالفعل يحاولون استبدالها بالانضباط، النظام الواسع الذي تمأسس في القرن السابع عشر محتويًا على وظائف الرقابة، والتطبيع والتحكم، وبعد ذلك بوقت قصير وظائف العقاب والتصحيح والتربية وهكذا. يتساءل المرء من أين جاء هذا النظام، ولمَ ظهر، وما استخدامه. واليوم هناك ميل لنسب ذات لذلك، ذات عظيمة أخلاقية شمولية، أي الدولة الحديثة، التي تشكَّلت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وصحبت معها (وفقًا للنظريات الكلاسيكية) الجيش المحترف، والبوليس والبيروقراطية الإدارية.

فوكو: طَرْح هذه المشكلة بمصطلحات الدولة يعني الاستمرار في التعبير عنها بمصطلحات السيادة والسيادية، يمكن القول بمصطلحات القانون. إن شَرَح المرء كل ظواهر السلطة كظواهر مستقلة عن جهاز الدولة، هذا يعني التعامل معها ككتابة جوهريًا: الجيش كسلطة الموت، والشرطة والقضاء كنماذج عقابية وهكذا. أنا لا أود أن أقول إن الدولة ليست مهمَّة؛ ما أود قوله هو إن علاقات السلطة، وبالتالي التحليل الواجب عمله لها، من الضروري أن يمتد فيما وراء حدود الدولة بمعنيين: لأن الدولة بسبب قدرة كل أجهزتها، بعيدة عن أن تكون قادرة على شَغْل كل مجال علاقات السلطة الحقيقية؛ وأكثر من ذلك لأن الدولة يمكنها فقط أن تعمل على أساس علاقات سلطة أخرى متحققة فعليًّا. الدولة هي بنية فوقية بعلاقتها مع السلسلة الكاملة من شبكات القوة التي تسيطر

على الجسد، والجنسانية والأسرة والقرابة والمعرفة والتكنولوجيا وهكذا. حقيقي أن هذه الشبكات تقف كعلاقة شارط - مشروط عليه مع نوع من «ما وراء السلطة» مُبَنيَنة جوهريًا حول عدد معين من الوظائف الكثيرة للحظر؛ ولكن ما وراء السلطة هذا بمحظوراته يمكنه فقط أن يسيطر ويؤمِّن حركته في مكان تجذّره في سلسلة كاملة من علاقات السلطة المتعدِّدة واللا نهائية التي تزوِّد الأساس الضروري للأشكال السلبية العظيمة للسلطة. هذا ما كنت أحاول أن أظهره في كتابي.

**السؤال:** ألا يفتح هذا إمكانية تجاوز الثنائية في النضالات السياسية، التي تعتمد دومًا على المعارضة بين الدولة من جهة والثورة من جهة أخرى؟ ألا يشير هذا إلى مجال أوسع من الصراعات أكبر من كون العدو هو الدولة؟

**فوكو:** سأقول إن الدول تعتمد على ترتيب كَمّ كامل من علاقات السلطة تجعل عملها ممكنًا، وإن الثورة هي نمط مختلف من الترتيب للعلاقات نفسها. هذا يشير إلى أن هناك أنماطًا مختلفة كثيرة من الثورة، يمكن القول تقريبا إنه توجد أنواع عديدة منها بقدر ما هناك معاودات ترتيب مَخَلخِلة لعلاقات السلطة - وأكثر من ذلك، يمكن للمرء تمامًا أن يتخيَّل الثورات التي تترك علاقات السلطة كما هي، تلك العلاقات التي تُشَكِّل أساس عمل الدولة.

**السؤال:** قلت إن السلطة كموضوع للبحث تحتاج من المرء أن يقلب نسق كلوزفيتز[1] ليصل لفكرة أن السياسة هي استمرار للحرب

---

(1) Carl von Clausewitz (1780-1831) مُنَظِّر حربي ألماني-بروسي، من أشهر أعماله كتاب "في الحرب" الذي يقول فيه" الحرب هي استمرار للعلاقات السياسية بوسائل أخرى"، تلك الجملة المعكوسة هنا.

بوسائل أخرى. هل النموذج العسكري يبدو لك - على أساس أبحاثك المتأخرة - أفضل نموذج لشرح السلطة؛ هل الحرب ببساطة نموذج مجازي، أم هي حالة مباشرة ومنتظمة ويومية لعمل السلطة؟

فوكو: هذه مشكلة أجد نفسي أواجهها الآن. في الوقت الذي يحاول المرء فيه أن يفصل السلطة بتقنياتها وإجراءاتها عن شكل القانون المنحصرة بداخله نظريًّا حتى الآن، يُجبَر المرء على مناقشة هذا السؤال الرئيس: أليست السلطة هي ببساطة شكل من السيطرة المشابهة للحرب؟ أليس على المرء بالتالي أن يتخيَّل كل مشكلات السلطة بمصطلحات علاقات الحرب؟ أليست القوة نوع من الحرب العامة، التي هي في لحظات خاصة تفترض أشكال السلام والدولة؟ السلام سيكون بالتالي شكلًا من أشكال الحرب، والدولة وسيلة لإشعالها.

كَمٌّ هائل من المشاكل يظهر هنا. من يشعل الحرب في مواجهة من؟ أيكون هذا بين طبقتين، أم أكثر؟ هل هي حرب الكل ضد الكل؟ ما دور الجيش والمؤسسات العسكرية في المجتمع المدني حينما تشتعل الحرب وتستمرّ؟ ما مدى ملائمة مفهومَيْ التكتيك والاستراتيجية في تحليل العمليات البنيوية والسياسية؟ ما جوهر وحالة التحول في علاقات السلطة؟ كل هذه الأسئلة تحتاج إلى أن تُستكشَف. على أي حال، من المذهل أن ترى كيف يتحدث الناس الواثقون بسهولة عن علاقات مشابهة لعلاقات الحرب في السلطة أو النضال الطبقي من دون توضيح أي شكل من الحرب يعنونه، وما هو تحديدًا.

**السؤال:** تحدثنا بالفعل عن السلطة الضابطة التي وصفت تأثيراتها وقوانينها وحالة تكوينها في «المراقبة والعقاب». يمكن للمرء أن يسأل هنا لِماذا المراقبة. وما فائدتها؟ هناك ظاهرة صعدت أثناء القرن الثامن عشر، هي التعامل مع السكان كموضوع للبحث العلمي؛ بدأ الناس في البحث عن معدلات المواليد، ومعدلات الوفيات، والتغييرات في السكان، والقول لأول مرة إنه من المستحيل أن تحكم دولة دون معرفة عدد سكانها. السيد موهيو[1] على سبيل المثال، أول من نظّم هذا النوع من البحث على أساس إداري، بدا أنه يرى أن الهدف كامن في مشكلات الرقابة السياسية للسكان. هل تتصرَّف السلطة الضابطة بالتالي وحدها ومع نفسها، أم هي بالأحرى تتلقَّى الدعم من شيء أعم، أي المفهوم الثابت للسكان الذي يعيد إنتاج نفسه بشكل منضبط، مُكَوَّن من أناس يتزوجون بشكل منضبط ويسلكون بشكل منضبط، وفقًا لأعراف محدَّدة بدقة؟ سيكون لدى المرء من جهة نوع من الكيان الكلي العالمي، كيان السكان، إلى جانب سلسلة كاملة من الخطابات المتعلِّقة به، ثم على الجانب الآخر في الأسفل كيانات صغيرة، كيانات فردية مذعنة، كيانات الانضباط الصغيرة. حتى لو كنت فقط ربما في بداية أبحاثك هنا، هل يمكنك أن تقول ما هي في نظرك طبيعة العلاقات - إن كانت موجودة - المعرضة للخطر بين هذين الكيانين: الكيان الكلي للسكان، والكيانات الصغرى للأفراد؟

(1) Jean-Baptiste Moheau (1745-1794) ديموجرافي فرنسي ويعتبر مؤسس علم الديموجرافيا.

فوكو: سؤالك في محله بالضبط. أرى أنه من الصعب عليَّ أن أجيب لأنني أعمل الآن على هذه المشكلة. أعتقد أن على المرء أن يضع في الصورة حقيقة أنه إلى جانب الابتكارات والاكتشافات التقنية الأساسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ظهرت تقنية جديدة لممارسة السلطة ربما تكون أهم من الإصلاحات الدستورية والأشكال الجديدة من الحكومة المؤسسة مع نهاية القرن الثامن عشر. في معسكر اليسار، يسمع المرء الناس دومًا يقولون إن السلطة هي التي تُجَرِّد وتسلب الجسد، وتكبت وتقمع... إلخ. سأقول بدلًا من ذلك إن ما أجده مذهلًا في هذه التقنيات الجديدة للسلطة - التي قُدِّمَت منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر - هو صفتها المتماسكة والدقيقة، واستيعابها للواقع المتعدِّد والمختلف. في المجتمعات الإقطاعية، تعمل السلطة أصلًا من خلال العلامات والضرائب. علامات الوفاء للأسياد الإقطاعيين، والطقوس والاحتفاليات، وهكذا، وجبايات في شكل الضرائب والغنائم والصيد والحرب... إلخ. في القرنين السابع عشر والثامن عشر، شكل السلطة الذي يتحقَّق يمارس نفسه من خلال الإنتاج الاجتماعي والخدمة الاجتماعية. تصبح مسألة الحصول على خدمة منتجة من الأفـراد في حيواتهم المتماسكة. وبالتالي يكون من الضروري وجود «تشارك» واقعي ومؤثر للسلطة، بمعنى أن السلطة كان عليها أن تكون قادرة على التغلغل في أجساد الأفراد، وتصرفاتهم، ومواقفهم، وسلوكياتهم اليومية. هنا تكمن دلالة مناهج مثل الانضباط المدرسي، الذي نجح في جعل أجساد الأطفال موضوعًا لأنظمة معقّدة أعلى

من التلاعب والملاءمة. مع ذلك في الوقت نفسه احتاجت التقنيات الجديدة للسلطة أن تشتبك مع ظواهر السكان، باختصار حتى تقوم بدور الإدارة والتحكم وتوجيه تراكم الناس (النظام الاقتصادي الذي يروِّج لتراكم رأس المال ونظام السلطة الذي يأمر بتزايد الناس هما ظاهرتان متشابكتان وغير منفصلتين منذ القرن السابع عشر): بالتالي ظهرت مشكلات الديموجرافيا، والصحة العامة، والسلوكيات الصحية، وظروف السكن، وإطالة العمر والخصوبة. وأعتقد أن الدلالة السياسية لمشكلة الجنس تعود إلى حقيقة أن الجنس موضوع في نقطة تقاطع بين انضباط الجسد والتحكم في السكان.

**السؤال**: في النهاية هناك سؤال طُرِح عليك من قبل: العمل الذي تقوم به، انشغالاتك، النتائج التي تصل لها، ما فائدتها في النهائية في النضالات السياسية اليومية؟ لقد تحدثت مسبقًا عن النضالات المحلية كأرضية خاصة للمواجهة مع السلطة، خارج وما وراء مثل هذه الحالات العالمية والعامة كأحزاب أو طبقات. ما الذي يدل عليه هذا بخصوص ما يتعلق بدور المثقفين. إن لم يكن المرء مثقفًا «عضويًّا» يتصرَّف كمتحدث باسم منظمة عالمية، إن لم يزعم المرء أنه يعمل على صنع الحقيقة، أو هو سيِّد للحقيقة، ما الموضع الممكن افتراضه للمثقف؟

**فوكو**: لفترة طويلة تحدَّث المثقف «اليساري»، وتم الاعتراف بحقه في الحديث، بصفته سيد الحقيقة والعدالة[1]. لقد تم الاستماع إليه، أو زعم أنه جعل نفسه يُسمَع؛ كمتحدث عن الكلي. أن تكون مثقفًا

(1) رد فوكو على هذا السؤال الأخير كان مكتوبا.

عنى أن تكون الوعي/ الضمير الجمعي لنا. أعتقد أنه لدينا هنا فكرة انتقلت من الماركسية، أي الماركسية المتلاشية في الحقيقة. مثلما أن البروليتاريا، بحكم دورها وموقفها التاريخي، هي حاملة الكلي (ولكن حاملتها المباشرة غير المتأملة، التي يكون وعيها بنفسها وعيًا ضعيفًا)، فإن المثقف يطمح من خلال الخيار الأخلاقي والنظري والسياسي لأن يكون حاملًا لهذه الكلية في شكلها الواعي والواضح. المثقف بالتالي يُتَخذ كرمز واضح وفردي للكلية، وقد يتجسَّد شكلها الجمعي والغامض في البروليتاريا.

مرَّت عدة سنوات منذ دُعي المثقف ليقوم بدور. وقد تأسَّس وضع جديد من «الاتصال بين النظرية والممارسة». أصبح المثقفون معتادين على العمل ليس في نموذجية «الكلية» و«المثال» و«الحقيقة الكاملة والتامة على الجميع» ولكن داخل أقسام محدَّدة، في المواضع المحدَّدة التي وضعتهم فيها ظروف الحياة أو العمل (السكن، المستشفى، المصحة، المعمل، الجامعة، الأسرة، والعلاقات الجنسية). وهذا بلا شك قدَّم لهم وعيًا أكثر مباشرة وتماسكًا للنضالات. وقابلوا هنا مشاكل محدَّدة «لا كلية» وغالبًا مختلفة عن مشاكل البروليتاريا أو الجماهير. إلا أنني مقتنع أن المثقفين في الحقيقة اقتربوا أكثر إلى البروليتاريا والجماهير، لسببين، الأول: لأنهم واجهوا مشاكل متعلقة بنضالات حقيقية ومادية ويومية؛ وثانيًا: لأنهم يواجهون، بشكل دائم، العدو نفسه، مثل البروليتاريا على الرغم من أنه شكل مختلف؛ أي الشركات متعددة الجنسيات، والأجهزة القضائية والبوليسية، ووسطاء

المِلكية... إلخ. هذا ما سوف أطلق عليه المثقف «المتخصص» في مواجهة المثقف «الكلي».

هذا الترتيب الجديد له دلالة سياسية أعمق؛ إنه يجعل من الممكن على الأقل إعادة شرح الأنماط التي ظلت منفصلة في السابق، إن لم يكن جمعها. اعتاد المثقف بامتياز أن يكون كاتبًا: كوعي كلي، ذات حرة، كان في مواجهة المثقفين الذين كانوا مجرَّد أمثلة نموذجية في خدمة الدولة أو رأس المال: التقنيون، المدرسون. منذ الوقت الذي بدأ فيه نشاط كل فرد محدَّد يخدم أساس التسييس، اختفت عتبة الكتابة كعلامة مقدَّسة للمثقف. وأصبح من الممكن أن تطور اتصالات لاحقة عبر أشكال مختلفة من المعرفة وأن تشكل تركيزًا لتسييس آخر. أصبح الأساتذة والأطباء النفسيّون والأطباء الجسديّون والعمال وتقنيو المعامل وعلماء الاجتماع قادرين على المشاركة - داخل مجالاتهم ومن خلال التبادل والدعم المشترك - في عمليات عالمية من تسييس المثقفين. هذه العملية تشرح كيف - حتى بالنسبة للكاتب الذي هو في طريقه إلى التلاشي كرمز - أن الجامعات والأكاديميا تظهر - إن لم تكن كعناصر مبدئية إذن على الأقل - «كمُبادلين»، كنقاط تقاطع متميزة. إن أصبحت الجامعات والتعليم مجالات فائقة الحساسية سياسيًّا، فلا شك أن هذا هو السبب. وما يطلق عليه «أزمة الجامعات» يجب أن يتم تفسيره ليس كفقدان للسلطة، ولكن على العكس، كتنويع وتدعيم لتأثيراتهم السلطوية كمراكز في مجتمع متنوع للمثقفين، الذين غالبًا ما يكونون قد عَبَروا أو ربطوا أنفسهم جميعًا بالنظام الأكاديمي. التنظير المستمر في الكتابة الذي نراه في الستينيات هو بلا شك مجرد تغريدة بجعة

أخيرة. على الرغم من ذلك يحارب الكاتب من أجل الحفاظ على الامتياز السياسي. ولكن الحقيقة التي تؤدي إلى أن المسألة نظرية، هي حاجته إلى مؤهلات علمية (معتمدة على اللغويات والسيميولوجيا، والتحليل النفسي) وهذه النظرية تجد مرجعيتها في الاتجاه الذي اتخذه سوسير وتشومسكي وهكذا، وهذا يؤدي لمثل هذه المنتجات الأدبية المتوسطة - كل هذا يثبت أن نشاط الكاتب لم يعد مركز الأشياء.

يبدو لي أن هذا الرمز للمثقف «المتخصِّص» ظهر منذ الحرب العالمية الثانية. ربما يكون العالِم الذري (الذي يمكن اختصاره بكلمة، أو بالأحرى باسم: أوبنهايمر[1]) هو الذي مَثَّل نقطة الانتقال بين المثقف الكلي والمثقف المتخصِّص. بسبب أن لديه علاقة مباشرة وداخلية مع المعرفة العلمية والمؤسسات التي يمكن للعالِم الذري أن يتدخل بها؛ ولكن طالما أن التهديد النووي أثر على الجنس البشري كله وعلى مصير العالم، يمكن لخطابه في الوقت نفسه أن يكون كليًّا. تحت عنوان هذا الاعتراض، الذي تعلق بالعالم كله، جلب الخبير الذري موقفه المتخصِّص من أجل المعرفة، ولأول مرة على ما أعتقد، تحيط السلطات السياسية المثقف، ليس فقط من أجل الخطاب العام الذي يقوده ولكن بسبب المعرفة التي يملكها: على هذا المستوى فهو يُشَكِّل تهديدًا سياسيًّا. أنا أتحدث هنا فقط عن المثقفين الغربيين. ما حدث في الاتحاد السوفييتي كان مشابهًا لهذا في بعض النقاط ولكنه كان

(1) Robert Oppenheimer (1904-1967) عالم فيزياء أمريكي ويعتبر مخترع القنبلة الذرية. عارض أوبنهايمر التوسع في صناعة القنابل النووية، وعارض صناعة أمريكا لقنبلة هيدروجينية ولاحتكار المعرفة النووية، تعرض أبونهايمر للاتهام بالتعاون مع الشيوعيين في أمريكا في الخمسينيات من القرن الماضي.

مختلفًا في العديد من النقاط الأخرى. هناك بالتأكيد دراسة كاملة تحتاج للعمل عليها عن المعارضة العلمية في الغرب وفي الدول الاشتراكية منذ 1945.

من الممكن افتراض أن المثقف «الكلي» كما توظَّف في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، كان مُتَّخَذًا في الحقيقة من رمز تاريخي مختص تمامًا - رجل العدالة، رجل القانون، الذي يعارض السلطة والطغيان ومظالم وكبرياء الثراء، يدعم كلية العدل ومساواة القانون المثالي. كانت النضالات السياسية العظيمة في القرن الثامن عشر تحارب من أجل القانون والحق والدستور، والعدل بالمنطق والقانون، هذا الذي يمكن بل يجب أن يطبق عالميًّا. ما ندعوه اليوم بـ «المثقف» (أعني المثقف بالمعنى السياسي وليس بالمعنى الاجتماعي للكلمة، الشخص الذي يستخدم معرفته، وقدرته وعلاقته بالحقيقة في مجالات النضالات السياسية) هو على ما أعتقد خليفة المُحَلِّف، أو على أي حال خليفة الرجل الذي تستحثه كلية القانون العادل، ضد المتخصصين القانونيين أنفسهم إن أمكن (فولتير في فرنسا هو نمط لمثل هؤلاء المثقفين). هذا المثقف «الكلي» نابع من المحلف أو المستشار[1]، ويجد تجليه الأكمل في الكاتب، حامل القِيم والدلالات التي يمكنها أن تعترف بنفسها. المثقف «المتخصِّص» متخذ من رمز مختلف تمامًا، ليس المحلف أو الوجيه، ولكن المتعلم أو الخبير. قلت للتو إنه مع هؤلاء العلماء الذّريين أصبح هذا الرمز الأخير في المواجهة. في الحقيقة، كان يُعد في الكواليس لبعض

(1) يستخدم فوكو كلمة Notable وهو يشير بها إلى المستشارين الذين كان ملوك فرنسا يجمعونهم في مجلس للاستشارة، وهذا في فترة ما قبل الثورة الفرنسية.

الوقت من قبل، وكان حتى حاضرًا في ركن المسرح على الأقل من نهاية القرن التاسع عشر. لا شك أنه مع داروين أو بالأحرى التطوريين ما بعد الداروينيين، بدأ هذا الرمز في الظهور بوضوح. العلاقة العاصفة بين التطورية والاشتراكيين، إلى جانب التأثيرات عالية الالتباس للتطورية (في علم الاجتماع، وعلم الجريمة، والطب النفسي، وعلم تحسين النسل على سبيل المثال) وضعت علامة مهمة عندما بدأ المتعلم في التدخل في النضالات السياسية المعاصرة باسم الحقيقة العلمية «الجزئية» - ولكن بغض النظر عن مدى أهمية هذا. تاريخيًّا، يمثِّل داروين نقطة التحول تلك في تاريخ المثقف الغربي. (زولا[1] مهم جدًّا من هذا المنظور: هو نمط من المثقف «الكلي» حامل القانون والمدافع عن المساواة، ولكنه حَمَّل خطابه بعلم تصنيف الأمراض والتطورية، التي آمن بكونها علمية، على الرغم أنه لم يفهم منها الكثير، وكانت تأثيراتها السياسية على خطابه ملتبسة جدًّا). إن كان على المرء دراسة ذلك جيدًا، مع طي صفحة القرن، وإعادة الدخول في مجال النقاش السياسي، فالنقاشات بين منظِّري الاشتراكية ومنظري النسبية لها أهمية كبيرة في هذا التاريخ.

وفي كل الأحوال، أصبحت للبيولوجيا والفيزياء مكانة مميزة في مساحات التشكل للشخصية الجديدة؛ المثقف المتخصِّص. امتدادات البنى التكنوعلمية في النطاق الاقتصادي والاستراتيجي هي ما أعطته الأهمية الحقيقية. الرمز الذي يتركز عليه عمل ومكانة هذا المفكر الجديد، لم يعد «الكاتب ذو العبقرية»، ولكن «المتعلم

(1) Emile Zola (1840–1902) الكاتب الفرنسي.

المطلق»، لم يعد الذي يحمل قيم الجميع، وعدو السيادة الظالمة أو الكهنة، ويجعل صرخته مسموعة حتى بعد مماته. إنه بالأحرى هو الذي يملك في متناوله، مع بعض الآخرين، قوى يمكنها أن تفيد أو تدمِّر الحياة نهائيًّا - سواء في خدمة الدولة أو ضدها. لم يعد الملحمي الذي يتحدَّث عن الخلود ولكنه مُخَطِط استراتيجي للحياة والموت. الآن، نحن نعيش تجربة اختفاء نموذج «الكاتب العظيم».

الآن دعنا نعود إلى تفاصيل أكثر دقة. نحن نقبل إلى جانب تطوُّر البنى التكنوعلمية في المجتمع المعاصر، الأهمية المتحصل عليها من قبل المثقف المتخصص في العقود الأخيرة إلى جانب تسارع هذه العملية منذ العام 1960 تقريبًا. الآن يواجه المثقف «المتخصِّص» عقبات محدَّدة ومخاطر محدَّدة. الخطر في البقاء في مستوى النضالات العابرة، ضاغطًا على مطالب محظورة لأقسام محدَّدة. المخاطرة في أن يسمح لنفسه بأن يتلاعب به عدد من الأحزاب السياسية أو أجهزة النقابات التي تتحكم في هذه النضالات الداخلية. وفوق كل شيء، المخاطرة بكونه غير قادر على تطوير هذه النضالات لنقص الاستراتيجية العالمية أو الدعم الخارجي. والمخاطرة أيضًا بأن لا يُتبَع، أو تتبعه فقط مجموعة محدودة. في فرنسا، يمكننا أن نرى في هذه اللحظة مثالًا على ذلك: النضال حول السجون والنظام العقابي، والنظام البوليسي القضائي، لأنه تطوَّر «وحده» وسط العمال والمساجين السابقين، ومال بشكل متزايد لأن يفصل نفسه عن القوى التي كانت ستسمح له بالنمو. سمحت لنفسها أن تتغلغل فيها أيديولوجيا

ساذجة وقديمة تُحَوِّل المجرم فجأة إلى ضحية بريئة وثائر نقي - ضحية المجتمع - وذئب صغير للثورات المستقبلية. هذه العودة للموضوعات الأناركيّة لنهاية القرن التاسع عشر كانت ممكنة فقط بسبب فشل اندماج الاستراتيجيات الحالية. والنتيجة كانت الانشقاق العميق بين هذه الحملة بنشيدها الشعري ذي النغمة الواحد، المسموع فقط بين مجموعات صغيرة قليلة، والجماهير التي لديها حجة جيدة لعدم قبولها كعملة سياسية سلمية، ولكن أيضًا مَن الذي يتسامح مع الإصلاح أو بالأحرى مع تدعيم أجهزة البوليس والقضاء - بسبب الخوف الممنهج والكثيف من المجرمين.

يبدو لي أننا الآن عند نقطة نحتاج فيها إلى إعادة التفكير في وظيفة المثقف المتخصص. إعادة التفكير فيها ولكن ليس التخلي عنها، على الرغم من الحنين إلى المثقفين العظام «الكليين» والرغبة في فلسفة جديدة، ووجهة نظر جديدة. يكفي أن نفكِّر في النتائج المهمة التي توصل إليها الطب النفسي: إنها تثبت أن النضالات الداخلية الجزئية ليست خطأ ولم تقد إلى طريق مسدود. يمكن للمرء حتى أن يقول إن دور المثقَّف المتخصِّص يجب أن يصبح أكثر أهمية بالنسبة إلى المسؤوليات السياسية المضطر لقبولها شاء أم أبى، كالعالم النووي، وخبير الكمبيوتر، وعالم الصيدلة، وهكذا. سيكون تقليل اعتباره سياسيًّا خطأً خطيرًا بسبب علاقته الجزئية بالشكل الداخلي للسلطة، سواء على اعتبار أن هذه المسألة المتخصصة لا تهم الجماهير (وهذا خطأ بشكل مضاعف: إنهم بالفعل واعون بها، وفي كل الأحوال، متضمنون فيها)، أو أن

المثقف المتخصِّص يساعد مصالح الدولة أو رأس المال (هذا الأمر صحيح، ولكنه في الوقت نفسه يظهر الموقف الاستراتيجي الذي يشغله)؛ أو مرة أخرى على الأسس التي ينشر بها أيديولوجيا علمية التي هي ليست صحيحة على الدوام، وهي بالتأكيد وفي كل الأحوال مسألة ثانوية بالمقارنة بالنقطة الأساسية: التأثيرات الملائمة للخطابات الحقيقية.

الأمر الهام هنا كما أعتقد هو أن الحقيقة ليست خارج السلطة أو تفتقر إلى السلطة: على العكس من الأسطورة التي ستحتاج بتاريخها ووظائفها إلى دراسة أخرى؛ فالحقيقة ليست جزاء الأرواح الحرة، ولا هي طفل العزلة المطوَّلة، ولا امتياز هؤلاء الذين نجحوا في تحرير أنفسهم. الحقيقة هي شيء من هذا العالم: إنها تنتج فقط بفضل أشكال عديدة من القيود. وهي تحث على تأثيرات منتظمة للسلطة. لدى كل مجتمع نسق حقيقته، «سياساته العامة» للحقيقة - أي أنماط الخطاب التي يقبلها ويوظفها كحقيقة؛ ميكانيزمات وأمثلة تمكن المرء من أن يميِّز المقولات الحقيقية عن الزائفة؛ الوسائل التي تتقدَّس؛ التقنيات والاجراءات التي تضفي القيمة على البحث عن الحقيقة؛ وضع هؤلاء الذين يقع على عاتقهم تقدير الحقيقة.

في مجتمعات كمجتمعاتنا، يتصف «الاقتصاد السياسي» للحقيقة بخمس صفات مهمة: «الحقيقة» متمركزة على شكل الخطاب العلمي والمؤسسات التي تنتجه؛ إنه موضوع للدفع الاقتصادي والسياسي المستمر (طلب الحقيقة من أجل الانتاج الاقتصادي بالقدر نفسه المتعلق بالسلطة السياسية)؛ إنه موضوع للانتشار

الضخم والاستهلاك، تحت أشكال متنوعة، (يـدور خلال أجهزة التربية والمعلومات ذات المدى الواسع نسبيًّا في الكيان الاجتماعي، بدلًا من الحدود الصارمة المحدَّدة)؛ إنه ينتج وينتقل تحت تحكم أجهزة سياسية واقتصادية عظمى (الجامعة، الجيش، الكتابة، الإعلام) تهيمن عليه إن لم تكن تملكه كلية؛ في النهاية، هو مسألة نقاش سياسي كامل ومواجهة اجتماعية (نضالات «أيدولوجية»).

يبدو لي أن ما يجب أن يوضع في الاعتبار الآن بالنسبة للمثقف ليس أن يكون «حاملًا للقيم الكلية». بالأحرى، إنه شخص يشغل موقعًا جزئيًّا - ولكن جزئيته متصلة في مجتمع كمجتمعنا بوظيفة عامة في جهاز الحقيقة. بكلمات أخرى المثقف له تخصُّص ثلاثي: تخصُّص متعلِّق بموقفه الطبقي (سواء كبرجوازية صغيرة في خدمة الرأسمالية أو بصفته المثقف «العضوي» للبروليتاريا)؛ وتخصص متعلِّق بظروف الحياة والعمل، المتصلة بوضعه كمثقف (مجاله بحثه، مكانه في المعمل، المتطلبات السياسية والاقتصادية التي يذعن إليها أو يواجهها ويثور عليها، في الجامعة أو المستشفى وهكذا)؛ وأخيرًا تخصُّص متعلِّق بسياسات الحقيقة في مجتمعاتنا. ومع هذا العامل الأخير يمكن لموقفه أن يتخذ دلالات عامة، ويمكن لنضاله الداخلي الخاص أن يكون له تأثيرات ودلالات ليست ببساطة متخصِّصة أو جزئية. يمكن للمثقف أن يعمل ويناضل على مستوى عام لنظام الحقيقة، هذا الشيء الجوهري تمامًا لبنية وعمل مجتمعنا. هناك معركة «للحقيقة» أو على الأقل «حول الحقيقة» - صار من المفهوم مجدَّدًا أنني لا أعني بالحقيقة

"مجموع الحقائق التي ستُكتَشَف والتي ستُقبَل" ولكن بالأحرى "مجموع القوانين التي بها ينفصل الزائف عن الحقيقي والتي تربط تأثيرات السلطة الخاصة بالحقيقة". من المفهوم أيضًا، أنها ليست مسألة معركة "باسم" الحقيقة، ولكن معركة عن وضع الحقيقة والدور الاقتصادي والسياسي التي تلعبه. من الضروري التفكير في المشكلات السياسية للمثقفين ليس بمصطلحات "العلم" و"الأيديولوجيا" ولكن بمصطلحات "الحقيقة" و"السلطة". وبالتالي يمكن لسؤال تخصُّصية المثقفين والقسمة بين المثقف والعامل اليدوي أن يُطرَح بطريقة جديدة.

كل هذا يجب أن يبدو مربكًا جدًّا وغير يقيني، غير يقيني في الحقيقة، وما أقوله هنا يجب أن يتم التعامل معه باعتباره أطروحة قبل كل شيء. ولكن من أجل أن يصير أقل إرباكًا، أود أن أقدم عدة "مقترحات" - ليست تأكيدات راسخة ولكنها ببساطة اقتراحات ليتم اختبارها وتقييمها.

"الحقيقة" يجب أن تُفهَم كنسق من الإجراءات المنظِّمة للإنتاج والتوزيع والحركة وعملية المقولات.

"الحقيقة" متصلة بالعلاقة الدائرية مع أنظمة السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبتأثيرات السلطة التي تحثها وتمدها - "نظام" الحقيقة.

النظام ليس مجرَّد أيديولوجيا، أو بنية فوقية؛ إنه شرط تشكيل الرأسمالية وتنميتها. وهو النظام نفسه، الذي يعمل كموضوع لتعديلات محدَّدة في البلاد الاشتراكية (سأترك سؤال الصين مفتوحًا، لأنني لا أعرف عنها الكثير).

المشكلة السياسية الجوهرية للمثقف ليست نقد المحتويات الأيدولوجية التي من المفترض أن تكون مرتبطة بالعلم، أو تأكيد أن ممارسته العملية مصحوبة بالأيديولوجيا الصحيحة، ولكن بتأكيد إمكانية تكوُّن سياسات جديدة للحقيقة. المشكلة ليست في تغيير وعي الناس - أو ما في أذهانهم - ولكن في النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي لإنتاج الحقيقة.

المسألة ليست مسألة تحرير الحقيقة من كل نسق للسلطة (سيكون ذلك شيئًا متوهَمًا، لأن الحقيقة هي سلطة بالفعل) ولكن فصل سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تعمل بداخلها حاليًّا.

السؤال السياسي، في النهاية ليس خطأ، أو توهُّمًا، أو وعيًا منعزلًا، أو أيديولوجيا، إنه الحقيقة نفسها، وهنا تكمن أهمية نيتشه.

# 5

# "[1]Omnes et Singulatim"

## نحو نقد للعقل السياسي

ميشيل فوكو

### 1

يبدو العنوان دعيًّا، أعرف ذلك. ولكن السبب وراء هذا الأمر هو بالتحديد عذره أيضًا. فمنذ القرن التاسع عشر، لم يتوقّف الفكر الغربي عن الاشتغال بمهمة نقد دور العقل - أو الحاجة إلى العقل - في البنى السياسية. لذلك فإنه من غير الملائم تمامًا أن نقوم بهذه المهمة مجدَّدًا. ولكن العديد من المحاولات تدل على أن كل مغامرة جديدة هي محاولة ناجحة بقدر المحاولات السابقة - وفي كل الأحوال ربما تكون محظوظة بالقدر نفسه.

تحت هذه اللافتة، تبقى محاولاتي بمثابة ارتباك شخص لديه فقط تخطيطات ومسودات غير مكتملة ليقدمها. لقد تخلّت الفلسفة منذ أمد طويل عن مهمة تعويض عجز العقل العلمي؛ ولم تعد تحاول إكمال صرحها.

(1) الجملة باللغة اللاتينية، وتعني «الكل والواحد (الفرد)»

إحدى مهام التنوير هي زيادة السلطات السياسية للعقل. ولكن رجال القرن التاسع عشر أخذوا سريعًا في التفكير في كون العقل ليس قويًّا جدًّا في مجتمعاتنا. أخذوا في القلق من العلاقة - التي تشككوا فيها بارتباك - بين المجتمع الذي يميل للعقلنة وبين التهديدات المُحَدَدة للمرء وحرياته، حتى وصلوا إلى المخلوقات وحياتها.

بعبارة أخرى، كان دور الفلسفة منذ كانط هو منع العقل من الذهاب إلى ما وراء ما هو مُعطَى للخبرة؛ ولكن منذ اللحظة نفسها - أي منذ تطور الدول الحديثة والإدارة السياسية للمجتمع - كان دور الفلسفة أيضًا هو ملاحظة السلطات المفرطة للعقلانية السياسية، التي هي بالأحرى شيء متوقَّع وواعد في الحياة.

كل الناس واعين بمثل هذه الحقائق البسيطة. ولكن كونها بسيطة لا يعني أنها غير موجودة. ما علينا عمله مع الحقائق البسيطة هو أن نكتشفها، أو أن نحاول اكتشافها، فالمشكلات المحدَّدة وربما الأصيلة مرتبطة بها.

العلاقة بين العقلنة وإفراطات السلطة السياسية واضحة. ونحن لا نحتاج إلى انتظار البيروقراطية أو معسكرات الاعتقال لإدراك وجود هذه العلاقات. ولكن المشكلة هي ما يمكن فعله مع مثل هذه الحقيقة الواضحة.

هل «سنحاكم» العقلنة؟ بالنسبة إليَّ هذا شيء عقيم. أولًا، لأن هذا المجال لا علاقة له بالذنب أو البراءة وثانيًا لأنه لا معنى لأن تشير إلى «العقل» كمقابل لـ «اللا عقل». وأخيرًا لأن مثل هذه المحاولة ستحصرنا في لعب دور اعتباطي وممل سواء بالنسبة للعقلاني أو غير العقلاني.

هل نبحث هذا النوع من العقلانية التي تبدو خاصة بثقافتنا الحديثة وتَخَلَّقت في عصر التنوير؟ أظن أن هذه هي طريقة بعض أعضاء مدرسة

فرانكفورت. غرضي ليس أن أبدأ نقاشًا حول أعمالهم - إنهم الأكثر أهمية وقيمة. ولكن سأقترح طريقة أخرى في البحث عن الروابط بين العقلنة والسلطة:

1. ربما يكون من الحكمة ألا نبحث في عقلنة المجتمع أو الثقافة ككل واحد، ولكن أن نحلل هذه العملية في عدة مجالات كل منها مُؤَسَس على خبرة أساسية وأمثال تلك الخبرات: الجنون، والمرض، والموت، والجريمة، والجنسانية، وغيرها.
2. أعتقد أن كلمة "عقلنة» هي كلمة خطيرة. فالمشكلة الأساسية حين يحاول الناس عقلنة شيء ما، تكمن في أنهم لا يبحثون في إن كانت العقلنة مذعنة لمبادئ العقلانية أم لا، ولكنهم يسعون لاكتشاف أي نوع من العقلانية يستخدمون.
3. حتى إن كان التنوير مرحلة مهمة جدًّا في تاريخنا وفي تطوُّر التقنية السياسية، أعتقد أنه علينا أن نشير إلى عمليات أكثر عمقًا، إن أردنا أن نفهم كيف نحن محصورون في تاريخنا.

هذا كان منهج العمل في أعمالي السابقة، أن أحَلِل العلاقة بين الخبرات مثل الجنون والموت والجريمة والجنسانية، والتقنيات المتعدِّدة للسلطة. ما أعمل عليه الآن هو مشكلة الفردية - أو عليَّ أن أقول؛ الهوية الذاتية في علاقتها مع مشكلة «فردنة السلطة».

كل الناس يعرفون أن السلطة السياسية في المجتمعات الأوربية تتطوَّر نحو أشكال مركزية أكثر فأكثر. وقد ظل المؤرِّخون يدرسون تنظيم الدولة، بإدارتها وبيروقراطيتها، لعشرات السنين.

أود أن اقترح في هاتين المحاضرتين إمكانية تحليل نوع آخر من التحوُّل في علاقات السلطة التي نتحدَّث عنها. ربما لا يكون هناك

احتفاء كبير بهذا التحوُّل. ولكني أعتقد أنه مهم أيضًا، وبشكل أساسي في المجتمعات الحديثة. يبدو أن هذا التطوُّر مضاد للتطوُّر نحو الدولة المركزية. ما أقصده في الحقيقة هو تطوُّر تقنيات السلطة الموجَّهة نحو الأفراد والتي تهدف لأن تَحكُمهُم بطريقة مستمرة وثابتة. فإن كانت الدولة شكلًا سياسيًّا للسلطة المركزية والتي في طور التمركز، إذن دعنا نطلق على فردنة السلطة مصطلح الرعوية.

غرضي هذه الليلة هو أن أوجز أصل هذا التوجه الرعوي في السلطة، أو على الأقل بعض جوانب تاريخه القديم. وفي المحاضرة القادمة، سأحاول أن أظهر كيف أن هذه الرعوية صادف وأن دَمَجَت نقيضها أي الدولة.

فكرة الرب أو الملك أو القائد كراع يتبعه قطيع من الخراف لم تكن مألوفة عند اليونان والرومان. أعلم أن هناك استثناءات - استثناءات مبكرة في الأدب الهوميري، واستثناءات متأخرة في نصوص محدَّدة في الإمبراطورية السفلى[1]. وسأعود إلى ذلك لاحقًا. ولكن يمكن القول تقريبًا إن مجاز القطيع لم يُذكر في اليونان العظمى أو الأدب السياسي الروماني.

هذا ليس وضع المجتمعات الشرقية القديمة - مصر، وآشور، ويهوذا. كان الفرعون هو الراعي المصري؛ في الحقيقة هو، طقسيًّا، كان يتلقَّى عصا الراعي في يوم تتويجه. وكان مصطلح «راعي الناس» واحدًا من الألقاب الملكية البابلية. ولكن الله هو أيضًا راع يقود الناس إلى المراعي ليحصلوا على الطعام. هناك نشيد مصري يتقرَّب من الله بهذه الطريقة: «يا رع الذي تسهر حين ينام الناس، الذي تسعى إلى الخير

(1) الإشارة إلى الإمبراطورية البيزنطية.

من أجل قطيعك..». فالربط بين الله والملك تَخَلَّق بسهولة، طالما أن الاثنين يقومان بالدور نفسه: القطيع الذي يسهران عليه هو نفسه؛ الملك - الراعي يتعهد مخلوقات الراعي الإلهي العظيم. التقرُّب الآشوري للملك يمضي هكذا: «رفيق المراعي العجيب، أنت يا من تهتم بأرضك وتطعمها، الراعي لكل الوفرة».

ولكن كما نعرف، كان العبريون هم من طوَّروا الفكرة الرعوية وكثَّفوها - وإن كان ذلك بصفة غريبة جدًّا: فالله، والله وحده هو راعي الناس. مع استثناء وضعي واحد هو داوود، كمؤسس للمَلَكية، فهو الوحيد المشار إليه كراع. كَلَّفه الله بمهمة جمع القطيع.

هناك استثناءات سلبية مع ذلك. فالملوك الأشرار يُقَارَنون دوما بالرعاة السيئين؛ إنهم يُشَرِّدون القطيع ويجعلونه يموت من العطش ويمزِّقونه إربًا من أجل الربح. يهوه هو الراعي الوحيد والحقيقي. إنه يقود شعبه بنفسه، يساعده فقط الأنبياء، كما يقول المزمور: «هديت شعبك كالغنم بيد موسى وهارون»[1] بالطبع لا يمكنني أن أتعامل مع هذه المشكلات التاريخية بنسبها إلى أصل هذه المقارنة ولا بتطورها داخل الفكر اليهودي. أنا فقط أود أن أظهر عدة أفكار نموذجية للسلطة الرعوية. أود أن أشير إلى الفرق مع الفكر السياسي اليوناني، وأن أُظهر مدى أهمية هذه الأفكار في الفكر المسيحي وما بعده.

1. يفرض الراعي سيطرته على قطيع أكثر من سيطرته على أرض. ربما الأمر أكثر تعقيدًا من ذلك، ولكن يمكن القول بشكل كبير إن العلاقة بين الرب والأرض والإنسان تختلف عمَّا هو عند اليونان. فآلهة اليونان يملكون الأرض، والاستحواذ الأولي يحدِّد العلاقة

(1) الترجمة منقولة عن الترجمة العربية للكتاب المقدس، سفر المزامير، المزمور 77، عدد 20.

بين الناس والآلهة. وعلى عكس ذلك، فعلاقة الراعي - الإله مع قطيعه هنا هي الأولية والأساسية وهنا يهب الله أو يعد قطيعه بأرض.

2. يجمع الراعي القطيع معًا، ويرشده ويقوده. وفكرة قيام القائد السياسي بتهدئة أي عداوات داخل المدينة وتأسيس حكم موحَّد فوق الصراعات موجودة بلا شك في الفكر اليوناني. ولكن ما يجمعه الراعي معًا هم الأفراد المشتَّتون. إنهم يجتمعون معًا بسماع صوته: "أَصَفِّر لهم وأجمعهم"[1]. وفي المقابل ما إن يختفي الراعي حتى يتشتت القطيع. بعبارة أخرى فإنّ الحضور المباشر للراعي وفعله المباشر هو ما يجعل القطيع موجودًا. في اللحظة التي عالج فيها المشرِّع اليوناني، صولون، مختلف الصراعات، فإنّه ترك خلفه مدينة قوية بقوانين مكنتها من الاستمرار من دونه.

3. دور الراعي هو ضمان خلاص القطيع. فقد قال اليونانيون أيضًا إن الرب خَلَّص المدينة ولم يتوقَّفوا عن إعلان أن القائد القدير هو بحَّار يقود سفينته للخروج من بين الصخور. ولكن الطريقة التي يُخَلِّص بها الراعي القطيع مختلفة. إنها ليست فقط مسألة خلاصهم جميعًا، معًا، عندما يقترب الخطر. بل هي مسألة طيبة دائمة وفردية ونهائية. طيبة دائمة، لأن الراعي يهتم بإطعام قطيعه ويستجيب يوميًا لجوعهم وعطشهم. كان يُطلَب من الإله اليوناني أن يهب أرضًا مثمرة ومحاصيل وفيرة، لم يكن يُطلَب منه أن يقود القطيع يوميًا. وطيبة فردية أيضًا لأن الراعي ينظر إلى كلِّ القطيع، إلى كلِّ واحد فيه، ويهتم بتزويده بالطعام والخلاص. بعد ذلك

---

(1) الترجمة منقولة عن الترجمة العربية للكتاب المقدس، سفر زكريا، الإصحاح 11، عدد 8.

أكد الأدب العبري على وجه الخصوص على هذه السلطة الفردية الطيبة؛ وكان تعليق أحد الحاخامات القدامى على سفر الخروج شارحًا لم اختار يهوه موسى ليرعى شعبه: "لقد ترك قطيعه يمضي وذهب للبحث عن الخروف الضال".

أخيرًا وليس آخرًا، إنها الطيبة النهائية. الراعي لديه هدف يذهب بقطيعه إليه. إما أن يقوده إلى أرض معشوشبة، أو يعود إلى الحظيرة.

4. إلا أنّ هناك اختلافًا آخر يكمن في فكرة أن فرض القوة "واجب". فكان على القائد اليوناني بالطبع أن يصدر قرارات من أجل مصلحة الجميع؛ ويكون قائدًا سيئًا إن فَضَّل مصلحته الشخصية. ولكن واجبه كان مجيدًا: حتى إن كان عليه أن يتخلّى عن الحياة خلال إحدى الحروب، ومثل هذه التضحية تُعَوَّض له بشيء ذي قيمة عظيمة وهو الخلود. فهو لا يخسر أبدًا. وبنوع من المقارنة، تكون الطيبة الرعوية أقرب إلى "الإخلاص". وكل شيء يفعله الراعي دافعه الخير للقطيع. هذا هو اهتمامه الدائم. فهو يظل ساهرًا بينما ينامون.

فكرة السهر مهمة؛ إنها تستحضر فكرتين عن إخلاص الراعي؛ الأولى إنه يفعل ويعمل، ويزعج نفسه من أجل هؤلاء الذين يغذّيهم أثناء نومهم. والثانية إنه يحرسهم، فيهتمّ بهم جميعًا ويفحص كلًا منهم. عليه أن يعرف قطيعه كله، وبالتفصيل. لا فقط أن يعرف أين هي المراعي الطيبة، والتغيرات الموسمية، وترتيب الأشياء؛ عليه أيضًا أن يعرف الاحتياجات الخاصة لكل شخص. مجدَّدًا، يشرح تعليق لأحد الحاخامات على سفر الخروج مؤهلات موسى كرَاعٍ على طريقته: سيرسل كل خروف بدوره

إلى المراعي - أولًا الشباب، ليبحثوا في المروج السهلة؛ ثم الأكبر فالأكبر سنًّا، القادرين على البحث في المروج القاسية. تشمل سلطة الراعي الاهتمام الفردي الموجَّه إلى كل فرد من القطيع.

هذه مجرَّد أفكار تربط النصوص العبرية بمجازات الراعي - الإله وقطيعه من الناس. لا أزعم بأية طريقة كانت أن هذه هي الكيفية التي فَرَضَت بها السلطة السياسية نفسها على المجتمع العبري قبل سقوط أورشليم في النهاية. أنا لا أزعم حتى إن مفهوم السلطة السياسية هذا متماسك بأي طريقة.

إنها مجرَّد أفكار، ممتلئة بالمفارقات وحتى التناقضات، أضْفَتْ عليها المسيحية أهمية خاصة في العصور الوسيطة وفي العصور الحديثة. بين كل المجتمعات في التاريخ، كانت مجتمعاتنا - أعني التي وُجِدت مع نهاية العصر القديم[1] في الجانب الغربي من القارة الأوربية - ربما الأكثر قسوة والأكثر غزوًا؛ كانت قادرة على ممارسة عنف غبي، ضد نفسها إضافة إلى الآخرين. لقد ابتكرت العديد من الأشكال السياسية المختلفة. لقد غيّرت البنى القانونية بعمق عدة مرّات. يجب أن نضع في الذهن أنها وحدها طوَّرت تقنية غريبة للسلطة تُعامِل الغالبية العظمى من الناس كقطيع مع رعاة قليلين. فأسَّست بينها بالتالي سلسلة من العلاقات المعقَّدة المستمرة والمتناقضة.

هذا بلا شك أمر فريد على مدار التاريخ. يبدو واضحًا أن تطوُّر «التقنية الرعوية» في إدارة الناس كان قطيعة عميقة مع بنى المجتمع القديم.

من أجل طريقة أفضل لشرح أهمية هذا الانقطاع سأعود باختصار لما كنت أقوله عن اليونان. ويمكنني أن أرى اعتراضات قريبة من أن تُطرَح.

---

(1) Antiquity الإشارة إلى العصور القديمة التي تسبق العصور الوسطى.

أحد الاعتراضات هو استخدام الأشعار الهوميرية لمجاز الراعي للإشارة إلى الملوك. في الإلياذة والأوديسا يظهر تعبير poimēn laon[1] في العديد من المرات. إنه يعد ويؤكد على عظم وقوة القادة. بالإضافة إلى ذلك، إنه لقب طقسي شائع حتى في الأدب الهندو- أوربي المتأخِّر. ففي ملحمة "بيوولف"[2] يظل يُنظَر إلى الملك باعتباره راعيًا. ولكن لا يوجد شيء مفاجئ فعلًا في حقيقة أن اللقب نفسه موجود في الأشعار الملحمية القديمة مثل النصوص الآشورية.

تظهر المشكلة بالأحرى في كونها فكرة يونانية: هناك على الأقل نمط واحد للنصوص حيث توجد إشارات إلى نماذج الراعي؛ أي النماذج الفيثاغورية. يظهر مجاز الراعي في «مجتزئات» آرخيتاس التي اقتبسها ستوبيوس[3]. كلمة نوموس nomos (القانون) متصلة بكلمة نوميوس nomeus (الراعي) أي أن الراعي يشارك في جوانب القانون. وبالتالي يُطلَق على زيوس نوميوس Nomios، ونيميوس Nemeios لأنه يهب الخراف الطعام. وفي النهاية يجب على المعلم أن يكون philanthrŌpos، أي أن يكون متخليًا عن الأنانية. يجب أن يكون ممتلئًا بالطاقة والاهتمام كالراعي.

يقول ب. جروب المحرِّر الألماني لـ "مجتزئات" آخريتاس، إن هذا يثبت تأثيرًا عبريًا نادرًا في الأدب اليوناني. معلِّق آخر مثل آرماند ديلات يقول إن المقارنة بين الآلهة والمعلمين والرعاة كانت شائعة في اليونان؛ وهي بالتالي فكرة موجودة.

سأمتنع عن الأدب السياسي. ونتائج البحث واضحة، فالمجاز السياسي

(1) راعي الشعب باللغة اليونانية.
(2) Beowulf ملحمة شعرية إنجليزية قديمة يعود تاريخها إلى القرن الثامن الميلادي.
(3) آرخيتاس فيلسوف وعالم يوناني قديم والمجتزئات هي ما تبقى لنا من كتابته، والتي جمعها ستوبيوس اليوناني القديم الذي جمع العديد من نصوص اليونان.

للراعي لم يتحقَّق عند إيسوقراط ولا ديموستيني[1] ولا أرسطو. هذا مذهل قليلًا حينما يفكِّر المرء في كتاب إيسوقراط «آريوباجيتيكوس»، فهو يؤكِّد على واجبات المعلمين؛ ويصرُّ على الحاجة لأن يكونوا مخلصين وأن يُظهِروا الاهتمام بالشباب. ولكنه لم يتفوَّه بكلمة عن أي راع.

في المقابل، يتحدَّث أفلاطون عادة عن المعلم - الراعي، ويذكر الفكرة في محاورات «كريتياس»، و«الجمهورية»، و«القوانين». كما ناقش ذلك في محاورة «السياسي». في الأخيرة كانت فكرة الراعي ثانوية. في بعض المواضع يدور الحديث حول تلك الأيام السعيدة عندما كانت الآلهة تحكم البشر مباشرة، وكان البشر يأكلون من المراعي الوفيرة (محاولة كريتياس). وفي بعض المواضع يتم التأكيد على فضيلة المعلمين الضرورية - في مقابل شر ثراسيماخوس[2] (محاورة الجمهورية). وفي بعض المواضع تكون المشكلة في تعريف الدور الثانوي للمعلمين، فهم في الحقيقة مثل كلاب الحراسة، عليهم أن يطيعوا «هؤلاء الذين في الدرجة الأعلى» (محاورة القوانين).

ولكن في محاورة «السياسي» تكون السلطة الرعوية هي المشكلة الأساسية، ويتم معالجتها في النهاية. هل يمكن لصانع القرار، هل يمكن للقائد، أن يُعرَّف باعتباره راعيًا؟

تحليل أفلاطون معروف، ليحل هذه المشكلة يستخدم منهج الانقسام. أي التمييز الموجود بين الإنسان الذي يأمر الجمادات (المهندس على سبيل المثال) والإنسان الذي يأمر الحيوانات؛ بين الإنسان الذي يأمر

---

(1) إيسوقراط وديموستيني خطيبان يونانيان قدامى.

(2) Thrasymachus إحدى شخصيات محاورة "الجمهورية" لأفلاطون، من أشهر مقولاته في المحاورة أن "العدالة هي امتياز الأقوى".

الحيوانات المعزولة (عن طريق نير الثور) والذي يأمر القطيع؛ بين الذي يأمر قطيع الحيوانات، والذي يأمر قطيع البشر. وهنا يكون لدينا القائد السياسي - راعي الناس.

ولكن القسمة الأولى تظل غير مرضية. لذلك يتم الاستمرار في القسمة. فمنهج مواجهة الناس بكل أنواع الحيوانات الأخرى ليس جيدًا. وهنا تعود المحاورة كلها من جديد لتتأسس على سلسلة كاملة من التمييزات بين الحيوانات المتوحشة والأليفة؛ بين التي تعيش في المياه والتي تعيش على الأرض، بين تلك التي لديها قرون وتلك التي ليس لديها؛ بين الحيوانات ذوات الحافر المشقوق وتلك التي بلا شق؛ بين القادرين على إعادة الإنتاج المشترك وغير القادرين عليه. وتستمر المحاولة بهذه الانقسامات الفرعية التي لا تنتهي.

بالتالي ما الذي يظهره التطور المبدئي للمحاورة وفشلها اللاحق؟ إن منهج القسمة لا يمكنه أن يُثبِت أي شيء على الإطلاق إن لم تتم إدارته بشكل صحيح. وهو يُظهِر أيضًا أن فكرة تحليل السلطة السياسية كعلاقة بين راع وحيواناته كانت على الأرجح جدلية في هذا الوقت. في الحقيقة، إنه الافتراض الأول الذي خامر أذهان المتحاورين عندما سعوا لاكتشاف ماهية السياسي. أهو أمر شائع في هذا الوقت؟ أم هل كان حريًا بأفلاطون أن يناقش واحدة من الأفكار الفيثاغورية؟ غياب مجاز الراعي في النصوص السياسية المعاصرة الأخرى يبدو أنه يُرَجِّح كفة الافتراض الثاني. ولكن يمكننا أن نترك هذه المناقشة مفتوحة.

بحثي الشخصي يلامس الكيفية التي فَنَّد بها أفلاطون الفكرة في بقية المحاورة. وقد قام بذلك أولًا عن طرق الحجج المنهجية، ثم عن طريق الأسطورة المُحتَفَى بها عن العالم الذي يدور حول محوره.

إنّ الحجج المنهجية مثيرة للاهتمام جدًا. سواء أُعتُبِر الملك راعيًا

أو لا، فهذا لا يتقرَّر بتحديد أي المخلوقات المختلفة يمكنها تشكيل القطيع، ولكن بالأحرى بتحليل ما يفعله الراعي.

فما هي توصيفات عمله إذن؟ أولًا، الراعي وحيد على رأس قطيعه. ثانيًا، عمله هو تزويد القطيع بالطعام أي أن يهتم به عندما يمرض، وأن يعزف له الموسيقى ليجمعه، وأن يقوده؛ وأن يُرَتِّب التقاء أفراده الجنسي من أجل أن يجلب أفضل ذرية. بالتالي نحن نجد أفكار مجاز الراعي المثالي في النصوص الشرقية.

وما هو عمل الملك في ما يتعلق بكل هذا؟ مثله مثل الراعي، هو وحده على رأس المدينة. ولكن بالنسبة إلى بقية الأشياء، من الذي يجلب الطعام للبشر؟ الملك؟ لا، بل المُزارِع والخبَّاز. من يهتم بالناس عندما يمرضون؟ الملك؟ لا، بل الطبيب. ومن يوجِّههم بالموسيقى؟ المدرِّب[1] وليس الملك. وبالتالي العديد من المواطنين يمكنهم أن يزعموا بشكل سليم أنهم يستحقون لقب «راعي الناس». ومثلما يكون راعي قطيع البشر لديه العديد من المنافسين، كذلك يكون السياسي. في النهاية إن أردنا أن نكتشف ما السياسي حقًا وأساسًا، فعلينا أن نفصله عن «الطوفان المحيط به» وإظهار الطريقة التي لا يعتبر بها راعيًا.

بالتالي يستعين أفلاطون بأسطورة العالم الذي يدور حول محوره بحركتين متتاليتين ومتناقضتين.

ففي المرحلة الأولى، ينتمي كل جنس حيواني إلى قطيع يقوده راع - عبقري. فالرب نفسه يقود القطيع البشري الذي يمكنه أن يفيد نفسه كثيرًا بثمار الأرض. إنه قطيع لا يحتاج إلى وطن؛ وبعد الموت يعود الناس إلى

(1) يذكر فوكو اللفظ اليوناني gymnasiarch، والمدرب بهذا المعنى يقوم بتعليم الموسيقى إلى جانب التدريبات الرياضية وعلوم اللغة.

الحياة. ويضيف أفلاطون هذه الجملة الحاسمة: «لكون الرب هو راعي الناس، فهم لا يحتاجون إلى دستور سياسي».

وفي المرحلة الثانية، تحوَّل العالم إلى الاتجاه المعاكس. لم يعد الآلهة رعاة الناس؛ بل على الناس أن يعتنوا بأنفسهم لأنهم أعْطُوا النار. فما هو إذن الدور الذي سيكون للسياسي؟ هل سيكون الراعي بدلًا من الآلهة؟ ليس الأمر كذلك. عمله سيكون صناعة نسيج قوي للمدينة. فأن تكون سياسيًّا لا يعني أن تطعم وتمرِّض وأن تدعم النسل، ولكن بالأحرى أن تربط: أن تربط فضائل مختلفة؛ أن تربط طبائع متناقضة (سواء كانت متطرِّفة أو معتدلة)، مستخدمًا «منسج» الرأي العام. فالفن الملكي للحكم يتضمَّن جمع الحيوات معًا «داخل مجتمع مبنيّ على الإجماع والصداقة»، وبالتالي ينسج «أفضل الأنسجة»، والسكان كلهم «العبيد والأحرار معًا، تحت غطاء طياته».

محاورة «السياسي» بالتالي تبدو أكبر تأمُّل منظَّم في العصر الكلاسيكي القديم عن فكرة الرعوية التي ستصبح مهمة جدًّا في الغرب المسيحي. وربما ثبت أثناء نقاشنا أن الطابع الشرقي الأوّلي كان مهمًّا بما يكفي في عصر أفلاطون ليستحق البحث، ولكني أؤكد على حقيقة أنه تم تفنيده.

ولكنه لم يُفَنَّد تمامًا. فقد اعترف أفلاطون أن الطبيب والمزارع والمدرِّب والمعلم يتصرَّفون كرعاة. ولكنه رفض أن يجعلهم يتورَّطون في النشاط السياسي، وقال بوضوح: كيف يمكن للسياسي أن يجد وقتًا ليأتي ويجلس بجانب كل شخص، ويطعمه، ويقيم له الحفلات، ويهتم به عندما يكون مريضًا؟ وحده الإله في العصر الذهبي هو الذي كان باستطاعته أن يقوم بهذا؛ أو لنقل مجدَّدًا، هو مثل الطبيب أو المعلم، الذي يكون مسؤولًا عن حياة أفراد قليلين وتطورهم. ولكن لكونهم موضوعين

بين اثنين - الآلهة والناس - فالرجال الذين يملكون زمام السلطة السياسية لن يكونوا رعاة. ولا تتضمَّن مهمتهم تحسين حياة مجموعة من الأفراد، إنما تتكون المهمة من تشكيل وحدة المدينة وتأكيدها. باختصار، تتعلق المشكلة السياسية بالعلاقة بين الفرد والجماعة في إطار المدينة ومواطنيها. فالمشكلة الرعوية تتعلَّق بحيوات الأفراد.

كل هذا يبدو بعيدًا جدًّا ربما. وسبب إصراري على هذه النصوص القديمة هو أنها تُظهِر أن هذه المشكلة - أو بالأحرى هذه المجموعة من المشكلات - ظهرت في وقت مبكر جدًّا. إنها حصلت في التاريخ الغربي كله. وتظل مهمة جدًّا في المجتمع المعاصر. إنها تتعامل مع العلاقات بين السلطة السياسية التي تعمل داخل دولة كإطار قانوني للوحدة، وسلطة يمكننا أن نُطلِق عليها «رعوية»، دورها هو أن تؤكد حياة كل الأفراد وتدعمها وتحفظها.

فـ«مشكلة رفاهية الدولة» المعروفة لا تستحضر فقط إلى دائرة الضوء احتياجات أو تقنيات حكومية جديدة لعالم اليوم. بل يجب أن تُدرَك على ما هي عليه؛ أي واحدة من الأشياء الكثيرة التي تعاود الظهور في التعديل الخادع بين السلطة السياسية المفروضة على الأشياء القانونية، والسلطة الرعوية المفروضة على الأفراد الأحياء.

وبشكل واضح، ليست لديَّ رغبة من أي نوع لأسرد تطور السلطة الرعوية في المسيحية. هذه المشكلات الكبيرة التي ستُطرَح يمكن تخيلها بسهولة، من المشكلات العقيدية، كتسمية المسيح بـ«الراعي الصالح» إلى المشكلات المؤسساتية مثل التنظيم الإبرشي أو طريقة المشاركة في المسؤوليات الرعوية بين القساوسة والأساقفة.

كل ما أود إلقاء الضوء عليه هو جانبان أو ثلاثة أعتبرها مهمَّة في تطوُّر الرعوية، أي تقنية السلطة.

قبل كل شيء، دعنا نفحص التفصيل النظري للفكرة في الأدب المسيحي القديم: يوحنا ذهبي الفم وسيبريان وآمبروز وجيروم، وبالنسبة للحياة الرهبانية كاسيان أو بينيديكت[1]. فالموضوعات العبرية تتبدَّل بشكل ملحوظ بأربع طرائق على الأقل:

1. أولًا فيما يتعلَّق بالمسؤولية، نرى أن الراعي كان يُفترض أنه مسؤول عن مصير القطيع في مجموعه ومصير كل واحد فيه على حدة. وفي المفهوم المسيحي، على الراعي أن يتحمَّل مسؤولية - لا فقط كل خروف، ولكن كل أفعاله، وكل الخير والشر الذي يميل إلى أن يفعله، وكل ما يحدث له.

أكثر من ذلك، تتصوَّر المسيحية بين كل خروف وراعيه تبادلًا معقدًا ودورًا للخطايا والحسنات. فخطيئة الخروف منسوبة أيضًا إلى الراعي. وعليه أن يتحمَّل مسؤوليتها في اليوم الأخير. في المقابل، سيجد الراعي بدوره خلاصه بمساعدته قطيعه ليجد الخلاص. ولكن عن طريق الحفاظ على الخروف، يجعل نفسه منفتحًا على التضحية؛ فإن أراد أن يُخَلِّص نفسه، عليه أن يخاطر بخسارة نفسه من أجل الآخرين. وإن خسر، سيكون القطيع هو المُعَرَّض للخطر الأعظم. ولكن دعنا نضع كل هذه المتناقضات جانبًا. فهدفي هو فقط التأكيد على قوة الروابط الأخلاقية التي

---

(1) John Chrysostom أو يوحنا ذهبي الفم، أسقف القسطنطينية في القرن الرابع الميلادي؛ Cyprian سيبريان أسقف قرطاج في القرن الثالث الميلادي، Ambrose القديس آمبروز أسقف ميلان من القرن الرابع الميلادي، Jerome القديس جيروم قس ولاهوتي من القرن الرابع الميلادي. للأسماء السابقة كلها إسهامات بارزة في علوم اللاهوت. John Cassian راهب أوربي من القرن الرابع الميلادي، قام بنقل أفكار الرهبانية المصرية الصحراوية إلى أوربا. Benedict of Nursia أسس العديد من المجتمعات الرهبانية في إيطاليا.

تربط الراعي بكل عضو في القطيع وتعقيدها. وما أريد أن أؤكد عليه بشكل خاص هو إن مثل هذه الروابط لا تتعلّق فقط بحيوات الأفراد ولكن بتفاصيل أفعالهم أيضًا.

2. الاختلاف المهم الثاني يتعلّق بمشكلة الطاعة. في المفهوم العبري، كون الله راعيًا، يجعل القطيع يتبعه مذعنًا لإرادته، وقوانينه.

والمسيحية على الجانب الآخر تصوَّرت علاقة الراعي - الخروف كعلاقة اعتمادية فردية وتامة. هذه بلا شك واحدة من النقاط التي تختلف فيها الرعوية المسيحية راديكاليًّا عن الفكر اليوناني. إن كان على اليوناني أن يطيع، فهذا يكون بسبب القانون، أو إرادة المدينة. إن حدث واتبع إرادة شخص محدَّد (طبيب، خطيب، معلم)، فهو يتبعها لأن هذا الشخص أقنعه بأن يفعل ذلك. ويجب أن يكون هذا لسبب محدَّد تمامًا وهو أن يشفى أو أن يحصل على مهارة أو أن يتخذ قرارًا صائبًا.

ففي المسيحية الرابط مع الراعي فردي، إنه إذعان شخصي له. إرادة الراعي مطلقة، لا لأنها متَّسقة مع القانون أو طالما كانت متَّسقة معه، ولكن لأنها إرادته من حيث المبدأ. وفي كتاب كاسيان «المؤسسات الرهبانية»، هناك العديد من القصص التعليمية التي يجد فيها الراهب الخلاص بتنفيذ أكثر أوامر رؤسائه عبثية. فالطاعة فضيلة. وهذا لا يعني أنها وسيلة مؤقتة من أجل غاية - كما هي عند اليونان - ولكنها بالأحرى الغاية نفسها. إنها حالة ثابتة؛ على الخروف أن يذعن دومًا لرعاته - subditi[1]. كما يقول القديس بينيديكت، ولا يعيش الرهبان وفقًا لإرادتهم الحرة ورغبتهم هي

(1) المقابل اللاتيني لكلمة «يذعن».

أن يكونوا تحت إمرة رئيس الدير - ambulantes alieno judicio et imperio. والمسيحية اليونانية تسمِّي هذه الحالة من الطاعة آباثيا apatheia. وتطوُّر معنى هذه الكلمة مهمّ. ففي الفلسفة اليونانية، تشير الآباثيا إلى التحكم الذي يتيح للفرد أن يتجاوز رغباته بفضل تدريبات العقل. وفي الفكر المسيحي، الباثوس Pathos هو إرادة القوة التي تجعل المرء يتجاوز نفسه، من أجل نفسه، والأباثيا هي التي تتيح لنا مثل هذه الإرادة.

3. الرعوية المسيحية تتضمَّن نمطًا غريبًا من المعرفة بين الراعي وكل خروف من خرافه.

وهي معرفة خاصة. تحقِّق الفردية ولكنها ليست كافية لمعرفة حالة القطيع. لأنه يجب أن يُعرَف كل خروف. هذه الفكرة كانت موجودة قبل الرعوية المسيحية، ولكنها تضاعفت بشكل ملحوظ بثلاث طرق مختلفة هي أنه على الراعي أن يعرف الاحتياجات المادية لكل عضو في القطيع ويقدمها لهم عندما يكون هذا ضروريًّا، كما عليه أن يعرف ما الذي يحدث، وما الذي يفعله كل واحد فيهم أي خطاياه العامة. وأخيرًا وليس آخرًا عليه أن يعرف ما الذي يدور في روح كل واحد، أي، الخطايا السرية، أو تَقَدُمُه في طريق القداسة.

من أجل تأكيد المعرفة الفردية، استعانت المسيحية بأداتين جوهريتين كانتا تعملان في العالم الهيلينستي - وهما الفحص الذاتي وإرشاد الوعي وسيطرت عليهما، ولكن ليس دون تغييرهما بشكل ملحوظ.

من المعروف أن الفحص الذاتي كان منتشرًا وسط الفيثاغوريين

والرواقيين والإبيقوريين، كوسيلة للإحصاء اليومي للخير والشر الذي يتم حيث يتعلّق الأمر بواجبات المرء. ويمكن بالتالي أن يُقاس تقدُّم المرء نحو الكمال (أي السيطرة على الذات) والسيطرة على انفعالاته. وإرشاد الوعي كان أيضًا مهيمنًا في بعض الدوائر المثقَّفة، ولكن كنصيحة معطاة - وأحيانًا لها مقابل - في الظروف الصعبة وبشكل خاص في الأحزان أو عندما يعاني شخص من انهيار.

ترتبط الرعوية المسيحية بشكل كبير بهاتين الممارستين. من جهة؛ شكّل إرشاد الوعي رابطة دائمة، أي أنّ الخروف لا يدع نفسه يُقاد فقط ويعبر أيّ مرحلة بانتصار، بل إنه يدع نفسه يقاد في كل لحظة. فأن تكون مقودًا فهذه حالة، وأنت تخسر بشكل مميت إن حاولت الهرب منها. والجملة التي تُقتبَس دوما تكون كالتالي: إنّ الذي لا يسمح بأن يُقاد يذوي كورقة الشجر. وبالنسبة إلى الفحص الذاتي من جهة أخرى، فإنّ هدفه ليس مرتبطًا بالوعي الذاتي في ذاته ولكنه بالأحرى يسمح لهذا الوعي أن ينفتح تماما لمرشده ليكشف له أعماق روحه.

هناك نصوص زهدية ورهبانية عديدة وعظيمة من القرن الأول متعلِّقة بهذا الرابط بين الإرشاد والفحص الذاتي، تُظهِر مدى أهمية هذه التقنيات للمسيحية وكم أصبحت معقدة. ما أود تأكيده هو أنها تصف صعود ظاهرة غريبة جدًّا في الحضارة اليونانية الرومانية أي تنظيم الرابط بين الإذعان الكامل والمعرفة في ذاتها والاعتراف لشخص آخر.

4. هناك تحوُّل آخر، ربما يكون التحوُّل الأهم. فكل تقنيات

المسيحية المتعلِّقة بالفحص والاعتراف والإرشاد والطاعة لها هدف وهو أن تجعل الأفراد يعملون على إماتتهم الشخصية في هذا العالم. والإماتة ليست الموت (الجسدي) بالطبع، ولكنها الرفض لهذا العالم وللذات، هي نوع من الموت اليومي، موت من المفترض أن يزوِّد المرء بالحياة في عالم آخر. إنها ليست المرة الأولى التي نرى فيها فكرة الراعي مرتبطة بالموت، ولكنها مختلفة هنا عن الفكرة اليونانية عن السلطة السياسية. إنها ليست التضحية من أجل المدينة، فالإماتة المسيحية هي نوع من علاقة الذات بالذات. إنها جزء مكوِّن للهوية الذاتية المسيحية.

يمكننا القول إن الرعوية المسيحية ابتكرت لعبة لم يتخيلها اليونانيون ولا العبريون. إنها لعبة غريبة؛ عناصرها هي الحياة والموت والحقيقة والطاعة والأفراد والهوية الذاتية، لعبة لا يبدو أنها تقترب من لعبة المدينة التي تعيش على تضحيات مواطنيها. وقد أثبتت مجتمعاتنا أنها شيطانية منذ الوقت الذي حدث أن جمعت فيه بين هاتين اللعبتين - لعبة المدينة - المواطن، ولعبة الراعي - القطيع، في ما يمكن أن نطلق عليه الدول الحديثة.

كما يمكن أن تلاحظوا، لم أكن أحاول في هذه الليلة أن أحل المشكلة ولكن أن أقترح طريقة لمقاربة المشكلة. هذه المشكلة مشابهة لتلك التي كنتُ منشغلًا بها منذ كتابي الأول عن الجنون والمرض العقلي. كما أخبرتكم سابقًا، هذه المشكلة تتعامل مع العلاقات بين الخبرات (مثل الجنون، المرض، تجاوز القوانين، الجنسانية، الهوية الذاتية)، والمعرفة (مثل الطب النفسي، الطب الجسدي، علم الجريمة، علم الجنسانية، علم النفس)، والسلطة (مثل السلطة المفروضة على الطب النفسي

والمؤسسات العقابية وفي كل المؤسسات الأخرى التي تتعامل مع الرقابة الفردية).

طوَّرتْ حضارتنا أكثر الأنظمة تعقيدًا في المعرفة، وأكثر البنى تركيبًا للسلطة. ماذا صنع هذا النوع من المعرفة وهذا النمط من السلطة لنا؟ بأي طريقة تتصل هذه الخبرات الأساسية عن الجنون والمعاناة والموت والجريمة والرغبة والفردية - حتى لو لم نكن واعين بها - بالمعرفة والسلطة؟ أنا واثق من أنني لن أصل إلى إجابة أبدًا؛ ولكن هذا لا يعني أنه ليس علينا أن نطرح السؤال.

2

حاولتُ أن أظهر كيف أن المسيحية البدائية شَكَّلت فكرة التأثير الرعوي الذي يمارس نفسه على الأفراد من خلال إظهار حقيقتها الخاصة. وحاولتُ أن أُظهِر كيف كانت السلطة الرعوية غريبة على الفكر اليوناني على الرغم من عدد محدد من الاستعارات مثل الفحص الذاتي العملي وإرشاد الوعي.

أود في هذه المرة أن أقفز عدة قرون لأشرح حلقة جديدة مهمة في ذاتها بشكل خاص في تاريخ حكم الأفراد بمعتقدهم.

هذا المثال يتعلَّق بالدولة بالمعنى الحديث للكلمة.وهذا، كما هو واضح، ليس من أجل اقتراح أن هذا الجانب من السلطة الرعوية اختفى أثناء القرون العشرة العظيمة لأوربا المسيحية الكاثوليكية والرومانية، ولكن يبدو لي أن هذه الفترة، على العكس مما يمكن أن يتوقعه المرء، لم تكن رعوية منتصرة. وهذا صحيح لأسباب عدة، بعضها بسبب الطبيعة الاقتصادية؛ فرعوية الأرواح هي خبرة حضرية بشكل خاص، وهي عصية على التطابق مع الاقتصاد الريفي الفقير والسائد في بداية العصور الوسطى.

والأسباب الأخرى ثقافية، فالرعوية تقنية معقدة تتطلَّب مستوى معينًا من الثقافة، لا فقط من جانب الراعي ولكن أيضًا من جانب القطيع. وتتعلَّق الأسباب الأخرى بالبنية الاجتماعية - السياسية، وهي أنّ الإقطاع طوَّر بين الأفراد نسيجًا من الروابط الشخصية لنمط مختلف تمامًا من الرعوية.

لا أريد أن أقول إن فكرة الحكم الرعوي للناس اختفت كلية في كنيسة العصر الوسيط. لقد بقيت بالفعل ويمكن للمرء أن يقول إنها أظهرت حيوية كبيرة. هناك سلسلتان من الحقائق يمكن أن يثبتا ذلك؛ أولًا، الإصلاحات التي تمَّت في الكنيسة نفسها، خاصة في الترتيب الرهباني؛ أي الإصلاحات المختلفة التي تمَّت بنجاح بداخل الأديرة القائمة وكان هدفها استعادة صرامة النظام الرعوي وسط الرهبان أنفسهم. وبالنسبة للأنظمة المُبتكَرة الجديدة - الدومنيكان والفرانسيسكان فإنّها سعت أصلًا إلى ممارسة العمل الرعوي وسط المؤمنين. وحاولت الكنيسة استعادة عملها الرعوي بلا توقف أثناء أزماتها المتعاقبة. ولكن هناك ما هو أكثر. إذ يمكن للمرء أن يرى وسط السكان أنفسهم أثناء العصور الوسطى سلسلةً طويلةً من النضالات هدفها السلطة الرعوية. فالانتقادات الموجَّهة إلى الكنيسة التي فشلت في الوفاء بالتزاماتها حملت رفضًا لبنية الكنيسة الهرمية، وسَعَت إلى أشكال، أكثر أو أقل ذاتية لمجتمع يمكن أن يجد القطيعُ فيه الراعيَ الذي يحتاجه. هذا البحث عن التعبير الرعوي أخذ أشكال عديدة، ففي بعض الأوقات أخذ شكل النضالات العنيفة كما كان الحال مع الولدينسيين[1]، وفي أوقات أخرى كان السعي سلميًّا مثلما كان الحال مع مجتمع أخوة الحياة المشتركة[2]. وفي بعض الأحيان

(1) The Vaudois حركة بروتستانتية تعود للقرن الثاني عشر الميلادي بفرنسا، تعرضت الحركة للعديد من أعمال القمع طوال تاريخها أبرزها قمع الملك الفرنسي لويس الرابع عشر لأبناء الطائفة في القرن السابع عشر.

(2) Frères de la Vie community حركة كاثوليكية أسسها القس الهولندي جيرت جروت =

استحث حركات واسعة الانتشار جدًّا مثل الهوسيين[1]، وأحيانا شكلت مجموعات محدودة مثل صديق الله من أوبرلاند[2]. بعض هذه الحركات كانت قريبة من الهرطقة، مثلما هو الحال بين البيجارديين[3]؛ وآخرون تستحثهم الحركات الأرثوذوكسية التي كانت موجودة في حضن الكنيسة (مثل الأوراتوريين الإيطاليين[4] في القرن الخامس عشر).

أطرح كل هذا بطريقة غير مباشرة لأؤكد أنه لو لم تتمأسس الرعوية كحكم عملي ومؤثر في الناس أثناء العصور الوسطى، فإنها ظلّت اهتمامًا ثابتًا ومركزيًّا للنضالات الدائمة. هناك عبر مرحلة العصور الوسطى الكاملة، توق إلى ترتيب العلاقات الرعوية بين الناس، وهذا الطموح أثَّر في المد الباطني والأحلام الألفية العظيمة.

بالطبع أنا لا أسعى هنا لمناقشة مشكلة كيفية تَشَكّل الدول، ولا أسعى لأخوض في العمليات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة التي تتفرَّع عنها. ولا أريد أن أحلِّل المؤسسات والميكانيزمات المختلفة التي تزوِّد الدول نفسها بها من أجل تأكيد استمرارها. أريد فقط أن أطرح إشارات مجتزأة لشيء في المنتصف بين الدولة كنمط تنظيم سياسي، وميكانيزماتها. أي نمط العقلانية التي تصاحب ممارسة سلطة الدولة.

---

= في القرن الرابع عشر، تقوم على الحياة الدينية والأعمال الخيرية بدون الارتباط بنسق رهباني.

(1) Hussites حركة مسيحية منشقة عن التقليد الكاثوليكي أسسها التشيكي يان هوس في القرن الرابع عشر، الحركة كانت ذات انتشار واسع في التشيك ومملكة بوهيميا وخاضوا حربا ضد الدولة البابوية آنذاك.

(2) شخصية مجهولة دارت حولها العديد من كتابات حركة «أصدقاء الله» المسيحية الألمانية التي تأسست في القرن الرابع عشر.

(3) حركة مسيحية منفصلة عن الكنيسة ظهرت في ألمانيا بداية من القرن الثالث عشر ورغم أنها كانت تتبع ترتيبات رهبانية إلا أن الكنيسة الرسمية كانت تعتبرها حركة مهرطقة.

(4) Italian Oratorians أو الخطباء الإيطاليين، مجموعة مسيحية أسسها القس الإيطالي فيليب نيري في القرن السادس عشر، تقوم المجموعة على الممارسات الدينية والخيرية.

لقد ذكرتُ ذلك في محاضرتي الأولى. وبدلًا من التساؤل إن كانت سلطة الدولة المنحرفة حصلت بسبب العقلانية المفرطة أو اللا عقلانية المفرطة، أعتقد أن الأكثر ملاءمة سيكون تحديد النمط الخاص من العقلانية السياسية التي أنتجتها الدولة.

في النهاية، وعلى الأقل من هذه الجهة، لا تماثل الممارسات السياسية الممارسات العلمية: إذ ليس «العقل في العموم» هو المتحقق، ولكنه دومًا نمط محدَّد جدًّا من العقلانية.

الشيء المذهل هو أن عقلانية السلطة السياسية متأمِّلة وواعية تمامًا بخصوصيتها. إنها ليست كامنة في ممارسات عفوية وعمياء. إنها لا تصبح تحت دائرة الضوء بتحليل رجعي. إنها تُصاغ بشكل خاص بمجموعتين من الأنساق، وهما مصلحة الدولة ونظرية البوليس. أعرف أن هذين التعبيرين محمَّلان بمعانٍ ضيقة ومزدراة. ولكن لـ 150 أو 200 عام أثناء تشكُّل الدول الحديثة، كان معناهما أوسع مما هو الآن.

نسق مصلحة الدولة حاول أن يُعرِّف كيف تختلف مبادئ ومناهج حكم الدولة، أو قل الطريقة التي يحكم بها الله العالم، أو الأب عائلته، أو الكبير مجتمعه.

نسق البوليس يُعَرِّف طبيعة أهداف النشاط العقلي للدولة؛ إنه يُعَرِّف طبيعة الأهداف التي يسعى إليها، والشكل العام للأدوات المتضمنة فيه.

بالتالي ما أود أن أتحدَّث عنه اليوم هو نسق العقلانية. ولكن بداية هناك مقدمتان: أولًا؛ ولأن فريدريش ماينكه[1] نشر أهم كتاب عن مصلحة الدولة سأتحدَّث أساسًا عن النظرية البوليسية. ثانيًا؛ ألمانيا وإيطاليا اجتازتا الصعاب الأعظم في تأسيسهما كدولتين، وأنتجتا أعظم أفكار

---

(1) Friedrich Meinecke (1862–1954) مؤرخ ألماني والكتاب المذكور هو "فكرة مصلحة الدولة في التاريخ الحديث" الذي نشر عام 1924.

عن عقل الدولة والسياسة، وسأرجع عادة للنصوص الإيطالية والألمانية.

دعنا نبدأ بمصلحة الدولة. وهذه عدة تعريفات:

بويترو[1]: «معرفة تامة بالوسائل التي تتشكل بها الدول، وتقوّي نفسها، وتتحمَّل وتنمو».

بالاتسو[2] (خطاب في الحكومة ومصلحة الدولة الحقيقية، 1606): «حكم أو فن يُمَكِّننا من اكتشاف كيفية تحقيق السلام والنظام بالجمهورية».

كيمنتس[3] (مصالح الدول، 1647): «اعتبار سياسي محدَّد مطلوب لكل الشؤون العامة والمجالس والمشاريع التي يكون هدفها الوحيد هو الحفاظ على الدولة وتوسعها وسعادتها؛ من أجل هذه الغاية يتم توظيف أسهل الوسائل وأسرعها».

دعنا ننظر إلى صفات محدَّدة تشترك فيها تلك التعريفات:

1. مصلحة الدولة تعتبر "فنًّا"، أي، تقنية تلائم قوانين محدَّدة. هذه القوانين ليست ملائمة ببساطة للأعراف والتقاليد، ولكن للمعرفة، المعرفة العقلية. في أيامنا، يستدعي تعبير "مصلحة الدولة" "العسف" و"العنف". ولكن في هذا الوقت، ما كان في ذهن الناس هو عقلانية خاصة لفن حكم الدول.
2. من أين أصبح فن الحكم الخاص هذا عقلانيًّا؟ هذا السؤال يثير سوء سمعة الفكر السياسي الناشيء. إلا أنه بسيط جدًّا ففن الحكم عقلاني إن جَعَله التأمُّل يلاحظ طبيعة ما يُحكَم وهو هنا الدولة.

(1) Giovanni Boetro مفكر إيطالي من القرن السادس عشر، من أبرز أعماله كتاب "مصلحة الدولة".

(2) Giovanni Antonio Palazzo كاتب إيطالي من القرن السابع عشر، كتب عن الحكومة وفكرة "مصلحة الدولة".

(3) Bogislaw Philipp von Chemnitz مؤرخ وقانوني ألماني من القرن السابع عشر.

الآن ولأطرح هذه الملاحظة عليَّ أن أنقطع في الوقت نفسه عن التقليد المسيحي والقانوني، التقليد الذي زَعَم أن الحكومة عادلة جوهريًا. وأنّها تحترم نسقًا كاملًا من القوانين: القوانين الإنسانية، وقوانين الطبيعة، والقانون الإلهي.

هناك نص دال للإكويني يتعلَّق بهذه النقاط. هو يستحضر «إن الفن، في مجاله، يحاكي ما تقوم به الطبيعة في ذاتها»؛ إنه عقلاني فقط تحت هذا الشرط. فحكومة الملك في مملكته يجب أن تحاكي حكم الطبيعة أو مجدِّدًا حكم الروح على الجسد. على الملك أن ينشئ المدن مثلما خلق الله العالم، ومثلما تعطي الروح للجسد شكلًا. على الملك أيضًا أن يقود الناس إلى نهايتهم، مثلما يفعل الله للمخلوقات الطبيعية، أو مثلما تقود الروح الجسد. وما نهاية الإنسان؟ ما هو الصالح للجسد؟ لا؛ هو بالتالي سيريد طبيبًا لا ملكًا. الثراء؟ لا، خادم واحد يكفي. الحقيقة؟ لا، حتى ذلك، فمعلم واحد يكفي. يحتاج الإنسان إلى شخص قادر على فتح طريق النعمة السماوية من خلال إذعانه، من هنا على الأرض حتى الوصول إلى الأمجاد.

كما يمكن أن ترى، نموذج فن الحكم هو فرض الله لقوانينه على مخلوقاته. ونموذج الإكويني للحكم العقلاني ليس سياسيًا، بينما ما يبحث عنه القرنان السادس عشر والسابع عشر تحت مسمى «مصلحة الدولة» هو مبادئ قادرة على قيادة حكم حقيقي. إنّه غير مهتمّ بالطبيعة وقوانينها في العموم، إنه مهتمّ بما الدولة؛ وما متطلباتها.

يمكننا إذن فهم السمعة السيئة للدين التي تسبَّب فيها هذا النمط من البحث. وهذا يشرح سبب استيعاب الدولة على أنها الإلحاد. في

فرنسا بوجه خاص، تَولُّد التعبير في السياق السياسي كان مرتبطًا بشكل شائع بـ «الملحد».

3. مصلحة الدولة كانت مُواجِهة أيضًا لتقليد أخر. كانت مشكلة ميكيافيللي في كتاب "الأمير" هي تقرير كيف يمكن للمقاطعة أو الإقليم المُتَحَصَّل عليه عن طريق الوراثة أو الغزو أن يصمد ضد منافسيه الداخليين والخارجيين. تحليل ميكيافيللي كله استهدف تحديد ما يحفظ أو يدعم الرابط بين الأمير والدولة، بينما المشكلة التي طرحتها مصلحة الدولة هي وجود الدولة نفسها وطبيعتها. لذلك ظل منظرو مصلحة الدولة يحاولون الابتعاد عن ميكيافيللي؛ كانت له سمعة سيئة، ولم يستطيعوا إدراك مشكلتهم عنده. في المقابل حاول هؤلاء المعارضون لمصلحة الدولة إضعاف فن الحكم هذا ومعارضته باعتباره ميراث ميكيافيللي. وعلى أي حال، على الرغم من هذه الصراعات المربكة بعد قرن من كتابة "الأمير"، ظهرت "مصلحة الدولة" بنمط مغاير تمامًا - وإن كان جزئيًّا - عن عقلانية ميكيافيللي.

هدف هذا النوع من فن الحكم ليس بالضبط دعم سلطة أمير يمكنه أن يفرضها على نطاقه، وإنّما هدفه هو دعم الدولة نفسها. هذه واحدة من الملامح المميَّزة لكل التعريفات التي طرحها القرنان السادس عشر والسابع عشر. ويمكن القول إن الحكم العقلاني هو الذي بمقدوره مقاومة أعداء الدولة بناء على طبيعتها لفترة غير محدَّدة من الوقت. ولا يمكن للدولة ذلك إلا إن تزايدت قوتها. كما يقوم أعداؤها بذلك أيضًا. فالدولة التي يكون اهتمامها الوحيد هو أن تقاوم ستتعرَّض بالتأكيد إلى كارثة. هذه الفكرة مهمة جدًّا. إنها متصلة بوجهة نظر تاريخية جديدة؛ قوامها أن الدول أشياء

واقعية عليها أن تقاوم لفترة غير محدَّدة من التاريخ وفي مساحة جغرافية متنازع عليها.

4. في النهاية، يمكننا أن نرى مصلحة الدولة مفهومة باعتبارها حكمًا عقلانيًا قادرًا على زيادة قوة الدولة وفقًا لنفسها، تفترض مسبقًا تكوين نمط معين من المعرفة. فالحكومة تكون ممكنة فقط إن كانت قوة الدولة معروفة؛ وبالتالي يمكن الحفاظ عليها. وقدرة الدولة، ووسائل توسيعها يجب أن تكون معروفة. كما أنّ قوة الدول الأخرى وقدراتها يجب أيضًا أن تكون معروفة. بالطبع الدولة المحكومة يجب أن تقاوم الدول الأخرى. والحكومة بالتالي تتضمَّن أكثر من مجرَّد وضع مبادئ عامة عن العقل والحكمة والوفرة. فالمعرفة ضرورية وهي معرفة متماسكة ودقيقة ومُناسبة لقوة الدولة. إنّ فن الحكم وصِفة مصلحة الدولة متصلان تمامًا بتطوُّر ما كان يُطلَق عليه ساعتها "الإحصاءات" أو "الحسابات" السياسية، أي معرفة القوى الخاصة للدول المختلفة. ومثل هذه المعرفة ضرورية تمامًا للحكومة الصائبة.

بالتالي يمكن القول باختصار: إن مصلحة الدولة ليست فن الحكم وفقًا للقوانين الإلهية أو الطبيعية أو الإنسانية. إنها ليست بحاجة لاحترام النظام العام للعالم. إنها حكم موافق لقوة الدولة. إنها حكم هدفه زيادة هذه القوة داخل إطار شامل وتنافسي.

فما فهمه إذن كُتَّاب القرنين السابع عشر والثامن عشر بـ «البوليس» هو شيء مختلف تمامًا عما نضعه اليوم تحت هذا المصطلح. وسيكون من المستحق أن ندرس لماذا معظم هؤلاء الكتاب إيطاليون أو ألمان، ولكن بغض النظر عن ذلك! ما فهموه بـ «البوليس» ليس مؤسسة أو ميكانيزم يعمل داخل الدولة ولكن تقنية حكم خاصة للدولة، لها نطاقاتها

وتقنياتها، وأهدافها التي تتدخل فيها الدولة.

لكي أكون واضحًا وبسيطًا، سأُمَثِّل لما أقوله بنص ومشروع يوتوبي. إنه واحد من البرامج اليوتوبية الأولى للدولة ذات البوليس، صاغه لوي توركيه دي مايرن[1] وقدَّمه عام 1611 لجنرال الدولة العام الهولندي. في كتابه «علم وعقلانية حكومة لويس الرابع عشر»؛ لفت ج. كينج الانتباه إلى أهمية هذا العمل الغريب. كان عنوانه «المَلَكية الأرسطو–ديمقراطية» وهذا كاف لإظهار ما هو مهم في عيني الكاتب الذي لم يكن كثير الاهتمام بالاختيار بين أنماط مختلفة من التكوينات قدر ما هو مهتم بمزجها من وجهة نظر الشيء الحيوي، أي الدولة. وتوركيه يطلق عليها المدينة، أو الجمهورية، إلا أنه يطلق عليها مجدَّدًا البوليس.

هذه هي المنظومة التي اقترحها توركيه. فهناك موظفون أربعة كبار لهم مكانهم إلى جانب الملك. واحد مسؤول عن العدل؛ وآخر مسؤول عن الجيش، وثالث مسؤول عن الخزانة، أي ضرائب الملك ودخوله؛ والرابع مسؤول عن «البوليس». ويبدو أن دور هذا الموظف الأخير كان بالأساس دورًا أخلاقيًّا. وفقًا لتوركيه؛ وعليه أن يحث الناس على «التواضع والعطاء والوفاء والعمل والشراكة الودية والأمانة». وهكذا ندرك أن الفكرة التقليدية هي أن فضيلة الذات تدعم إدارة الملك الصالحة. ولكن عندما ننزل إلى التفاصيل، تبدو وجهة النظر مختلفة.

يقترح توركيه أنه يجب أن تكون في كل مقاطعة هيئات تحفظ القانون والنظام. هيئتان تراقبان الناس؛ وهيئتان أخريان لمراقبة الأشياء. الهيئة الأولى المتعلقة بالناس ستراقب الجوانب الإيجابية والنشطة والمنتجة في الحياة. أي أنّها مهتمة بالتربية، مُحَدِّدة لميول كل واحد واستعداداته؛ واختيار المهن. المهن المفيدة (كل شخص يتعدَّى الخامسة والعشرين

---

(1) Louis Turquet de Mayerne مؤرخ ومنظر سياسي سويسري من القرن السادس عشر.

عليه أن يلتحق بسجل متعلق بمهنته). أمّا أولئك الذين لم يتوظفوا بشكل مفيد فسيُعتبروا حثالة الناس.

الهيئة الثانية ستراقب الجوانب السلبية في الحياة، أي الفقراء (الأرامل، اليتامي، المتقدمون في العمر) الذين يحتاجون إلى المساعدة؛ والعاطلين عن العمل وأولئك الذين تحتاج نشاطاتهم إلى مساعدة مالية (ولن تُفرَض عليهم ضرائب)؛ والصحة العامة (الأمراض، الأوبئة)؛ والحوادث مثل اشتعال الحرائق أو الفيضانات.

ويكون دور إحدى الهيئتين المختصتين هو تحديد البضائع والسلع المُصَنَّعة. فهي تحدِّد ما سينتُج وكيف؛ وتراقب الأسواق والتجارة. أمّا الهيئة الرابعة فستنظر في «الأرض»، أي قِطَع الأرض والمساحات، ستتم مراقبة المِلكِية الخاصة، والمواريث، والتبرعات، والمبيعات؛ وسيتمّ إصلاح حقوق تَمَلُّك الأرض؛ والنظر في الطرق والأنهار والمباني العامة والغابات أيضًا.

النص مشابه في العديد من السمات لليوتوبيات السياسية التي كانت كثيرة في ذلك الوقت. ولكنها أيضًا معاصرة بالنقاشات النظرية العظيمة عن مصلحة الدولة والتنظيم الإدراي للمَلَكيات. إنها مُمَثِّلة بشكل كبير لما يعتبره العصر المهام الواجبة على الدولة المحكومة تقليديًّا.

ما الذي يظهره هذا النص؟

1. "البوليس" يظهر كإدارة على رأس الدولة، إلى جانب القضاء والجيش والخزانة، هذا حقيقي، ولكنه في الواقع يضم كل الأشياء الأخرى. يقول توركيه: "إنه يتفرَّغ لكل أحوال الناس ولكل شيء يفعلونه ويقومون به. ويضم مجاله العدل والمالية والجيش".
2. يضم "البوليس» كل شيء. ولكن من وجهة نظر خاصة جدًّا. إذ يتم تصوُّر الناس والأشياء وفقًا لعلاقاتهم، أي الوجود المشترك

للناس على أرض ما؛ وعلاقاتهم بالمِلكِية؛ وما ينتجونه؛ وما يتم تبادله في السوق. إنه أيضًا يهتم بطريقة معيشتهم، والأمراض والحوادث التي يمكن أن تصيبهم. فما ينظر فيه البوليس هو الإنسان الحي النشط المنتج. ويوظِّف توركيه تعبيرًا ملحوظًا هو: «موضوع البوليس الحقيقي هو الإنسان».

3. مثل هذا الابتكار المتعلِّق بنشاطات الإنسان يمكن أن يُصَنَّف كشموليّ. فما هي الأهداف المرغوبة؟ إنها تُدْرَجُ في تصنيفين. الأول هو أنّ البوليس مهتم بكل شيء يضيف إلى المدينة الزينة والجمال والروعة. والروعة لا تشير فقط إلى جمال الدولة المفترض لها الكمال، ولكنها تدل أيضًا على قوتها وعافيتها. فالبوليس بالتالي يؤكِّد ويدعم عافية الدولة، وثانيًا أنّ الهدف الثاني للبوليس هو تشجيع العمل وعلاقات التجارة بين الناس، بالإضافة إلى تقديم الدعم والمساعدة المشتركة. مرَّة أخرى يستخدم توركيه كلمة مهمَّة، وهي أنه على البوليس أن يدعم «التواصل» بين الناس، بالمعنى الواسع للكلمة، لأنّه بدون ذلك لن يكون الناس قادرين على الحياة، أو أن حيواتهم لن تكون آمنة، بل ستكون ممتلئة بالفقر، ومُهَدَّدة دومًا.

وهنا نستطيع فهم الفكرة المهمة على ما أعتقد. فدور البوليس كشكل للتدخل العقلاني الذي يفرض السلطة السياسية على الناس هو تزويدهم بحياة إضافية وتحقيق ذلك من خلال تزويد الدولة ببعض القوة الإضافية. وهذا يتم بالرقابة على «التواصل»؛ أي النشاطات المشتركة للأفراد (العمل، الإنتاج، التبادل، وسائل الراحة).

ستعترضون قائلين: "ولكن هذه مجرَّد يوتوبيا لكاتب غامض. بالكاد يمكنك أن تصل منها إلى نتائج دالة!" ولكني أقول: كتاب توركيه ليس

سوى مثال واحد لأدب ضخم كان منتشرًا في معظم البلاد الأوربية في هذا اليوم. وكون الكتاب مفرط البساطة ومُفَصَّلًا جدًّا يجعله يستدعي كل الصفات الأهم التي يمكن أن تُدرَك في أي كتاب آخر آخر. وفوق كل شيء، سأقول إن مثل هذه الأفكار لم تُجهض. إنها تنتشر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، سواء كسياسات مطبقة (مثل الكاميرالية أو المركناتيلية[1])، أو كموضوعات للدَّرس (البوليتسايفزنتشافت[2] الألماني؛ دعنا لا ننسى أن هذا هو العنوان الذي يتم تعليم علم الإدارة تحته في ألمانيا).

هناك منظوران لا أود أن أدرسهما ولكن على الأقل أن أقترحهما. أولًا سأشير إلى أدبيات الإدارة الفرنسية ثم الألمانية:

1. كل مؤرِّخ يعرف مختصر ن. دي لامار[3] «رسالة عن البوليس». في بداية القرن الثامن عشر، هذا الشُرطي قام بجمع كل ضوابط بوليس المملكة. إنه مصدر لا ينضب من المعلومات القيمة. والمفهوم العام للبوليس الذي يمكن أن ينتقل كمجموعة من القوانين والضوابط إلى شُرطي مثل دي لامار هو ما أود أن أؤكد عليه.

   يقول دي لامار إن البوليس عليه أن ينظر إلى أحد عشر شيئًا في الدولة: (1) الدين؛ (2) الأخلاق؛ (3) الصحة؛ (4) التموينات؛ (5) الشوارع والطرق ومباني المدينة؛ (6) الأمن العام (7)؛ الفنون الحرة (يمكن القول الفنون والعلوم)؛ (8) التجارة؛ (9) المصانع؛ (10) الخدم والعمال؛ (11) الفقراء.

---

(1) Cameralism، Mercantilism مسمى المذهب التجاري في الثقافتين الألمانية والفرنسية.

(2) Polizeiwissenschaft هي مجموعة علوم البوليس في الثقافة الألمانية، هذا قد يعني السياسة بالمعنى الأعم.

(3) N. De Lamare (1639-1723) شرطي فرنسي.

صفات هذا التصنيف نفسها موجودة في كل طرح متعلّق بالبوليس.
كما في برنامج توركيه اليوتوبي، وبعيدًا عن الجيش والعدالة والضرائب المباشرة، يظهر أن البوليس يعتني بكل شيء: السلطة المَلَكية تؤكّد نفسها في مواجهة الإقطاع بالاستعانة بدعم القوة المسلحة وبتطوير النظام القانوني وتأسيس النظام الضريبي. فقد كانت هذه هي الطرق التي يتم بها فرض السلطة المَلَكية تقليديًّا. أمّا الآن فـ"البوليس" مصطلح يغطّي نطاقًا كاملًا جديدًا تستطيع به السلطة السياسية والإدارية المركزية أن تتدخل.
الآن ما المنطقي وراء التدخّل في الشعائر الثقافية وتقنيات الإنتاج الصغيرة، والحياة الثقافية وشبكات الطرق؟
إجابة دي لا مار تبدو متردّدة قليلًا. فهنا يقول: "يعتني البوليس بكل شيء متعلّق بسعادة الناس»؛ وهناك يقول: «البوليس يعتني بكل شيء ينظّم «المجتمع» (العلاقات الاجتماعية القائمة بين الناس)»؛ وفي مكان آخر يقول إن البوليس يعتني بالحياة. وهذا هو التعريف الذي أريد الاهتمام به. إنه الأكثر أصالة وهو يوضّح التعريفين الآخرين، ودي لامار نفسه اهتم به وهو أصدر الملاحظات التالية حول موضوعات البوليس الأحد عشر. فالبوليس يتعامل مع الدين بالطبع لا من منظور الحقيقة الدوجمائية ولكن من منطلق الجودة الأخلاقية للحياة، ويتعامل مع الحفاظ على الحياة بالاعتناء بالصحة والتموينات، وفي ما يتعلّق بالتجارة والمصانع والعمال والفقراء والنظام العام فإنه يهتم بتيسير الحياة. كما يعتني بالمسرح والأدب ووسائل التسلية التي يكون موضوعها لذّات الحياة. باختصار، الحياة هي موضوع البوليس بمظاهرها الضرورية والمفيدة والنافلة. وذلك ليعيش

الناس ويحيون ويفعلون أفضل مما هو موجود. هذا ما يدعمه البوليس.

نربط هذا التعريف بالتعريفات الأخرى التي يطرحها دي لا مار: مثل «الغرض الأساسي للبوليس هو قيادة الإنسان إلى السعادة الأعلى وأن يستمتع في هذه الحياة». أو «يهتم البوليس بصلاح الروح (ما يتعلَّق بالدين والأخلاق)، وصلاح الجسد (الطعام، الصحة، الملابس، السكن)، والثروة (الصناعة، التجارة، العمل)». أو كذلك «يعتني البوليس بالفوائد التي يمكن أن تُجتَلَب فقط من العيش داخل المجتمع».

2. الآن دعنا ننظر في الأدبيات الألمانية. فقد اعتادت أن تُعَلَّم علم الإدارة في وقت متأخر نوعًا ما. إذ تمّ تدريسه في عدة جامعات، خاصة في جوتنجن، وكانت مهمة بشكل كبير في أوربا القارية. وهي تدرِّب الخدم المدنيين البروسيين والنمساويين والروس؛ أولئك الذين ينفِّذون إصلاحات جوزيف الثاني وكاثرين العظيمة[1]. كما عرف رجال فرنسيون محددون، خاصة في حاشية نابليون، تعاليم البوليتسايفزنتشافت على نحو جيد جدًّا.

ما الذي ستجده في هذه النصوص؟

ضم كتاب هوينتال[2] «كتاب عن البوليس» هذه العناصر: عدد المواطنين؛ الدين والأخلاق؛ الصحة؛ الطعام؛ أمن الناس والبضائع (الإشارة بشكل خاص إلى الحرائق والفيضانات)؛ إدارة العدل؛ راحة المواطنين وملذاتهم (كيفية الحصول عليها، أو كيفية تقييدها). ففيه

(1) Joseph II (1741–1790) إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة.
Catherine the Great (1729–1796) إمبراطورة روسيا؛ الاثنان معروفان بتوجهاتهما الإصلاحية.

(2) Wilhelm Graf von Hohenthal (1754–1825) قانوني ألماني.

تتوالى سلسلة من الفصول عن الأنهار والغابات والمناجم، ومياه البحر، والسكن، وفي نهايته عدة فصول عن كيفية الحصول على البضائع سواء عن طريق الزراعة أو الصناعة أو التجارة.

في كتابه «مختصر للبوليس» يتحدث ج. ب. ويليبراند على التوالي عن الأخلاق والتجارة والحِرَف، والصحة، والأمن، وأخيرًا يتحدَّث عن بناء المدينة والتخطيط. وبالنظر إلى هذه الموضوعات، على الأقل، لا يوجد اختلاف كبير مع دي لامار.

ولكن أهم هذه النصوص هو كتاب يوهان هاينريش جوتلوب فون يوستي[1] «عناصر البوليس». وفيه يظل غرض البوليس الأساسي مُعَرَّفا على أنه أفراد أحياء يعيشون في المجتمع. لكنّ الطريقة التي يُنَظِّم بها فون يوستي كتابه مختلفة بشكل ما. فهو يدرس أولًا ما يُطلَق عليه «مِلكِية أرضِ الدولة» أي مساحتها. وينظر لها من جانبين: كيف يتوزَّع فيها السكَّان (المدينة في مواجهة الريف) ثم من يسكن في هذه الأراضي (عدد الناس، وتناميهم، وصحتهم، وأخلاقياتهم، وهجرتهم). ثم يحلِّل فون يوستي الـ «البضائع والمِلكيات»، أي السلع، والبضائع المصنعة، ودورتها التي تتضمَّن مشاكل متعلِّقة بالتكلفة والدين والعملة. وأخيرًا هناك جزء مختص بإدارة الأفراد: أخلاقهم، وقدراتهم المهنية، وأمانتهم ومدى احترامهم للقانون.

في رأيي، عمل فون يوستي تعبير أكثر تقدمًا من مقدمة دي لامار وقوانينه، عن كيفية تطوُّر عمل البوليس. ولذلك أسباب أربعة:

أولًا: فون يوستي يعرِّف بشكل أوضح ما هو التناقض الرئيسي للبوليس. فالبوليس كما يقول هو ما يتيح للدولة أن تزيد من سلطتها وتمارس قوتها إلى النهاية. ومن جهة أخرى على البوليس أن يجعل

---

(1) Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717–1771) اقتصادي وسياسي ألماني.

المواطنين سعداء، والسعادة يتم فهمها كعيش، كحياة، وكحياة مدعومة. فهو يُعَرِّف بدقة ما أشعر أنه هدف فن الحكم الحديث، أو عقلانية الدولة، أي تطوير هذه العناصر المكوِّنة لحيوات الأفراد بطريقة تجعل نموّهم أيضًا يشجِّع قوة الدولة.

يميز فون يوستي بالتالي الفوارق بين هذه المهمة التي يسميها (البوليس) polizei، كما يفعل معاصروه، وبين politik و Die Politik (السياسة). Die politik هي أساسًا مهمة سلبية أي أنّها تتشكَّل من مقاومة الدولة لأعدائها الداخليين والخارجيين ولكن Polizei تعبِّر عن مهمة إيجابية: فواجبها أن تُنمِي كلًا من حيوات المواطنين وقوة الدولة.

وهذه هي النقطة المهمة: إذ يُصرُّ فون يوستي أكثر مما فعل دي لامار على مفهوم أصبح مهمًّا بشكل متزايد خلال القرن الثامن عشر وهو السكان. فمفهوم السكان أُدْرِكَ على أنه مجموعة من الأفراد الأحياء، وأنّ صفاتهم متعلِّقة بهؤلاء الأفراد المنتمين للمخلوقات نفسها التي تعيش جنبًا إلى جنب. (لذلك تمّ تحديد نسب الوفاة والميلاد؛ وكانوا موضوعًا للأوبئة والزيادة السكانية؛ كما تمّ تقديم نمط محدَّد من توزيع السكان على الأرض). صحيح أن دي لامار استخدم مصطلح "الحياة" ليصف اهتمام البوليس، ولكن التأكيد الذي قدَّمه لم يصرِّح به علنا. وبالتقدم خلال القرن الثامن عشر، وخاصة في ألمانيا، نرى أن ما هو مُعَرَّف كموضوع البوليس هو السكان، أي مجموعة الموجودين الذين يعيشون في مساحة معيَّنة.

وفي النهاية، على المرء فقط أن يقرأ كتاب فون يوستي ليرى أنّ الأمر لم يكن مجرَّد يوتوبيا كما هو الحال مع توركيه، أو مجموعة من الضوابط المتسقة في نظام. يزعم فون يوستي أنه يصوغ بوليتسايفزنتشافت. فكتابه

ليس ببساطة قائمة من الوصفات بل هو أيضًا شبكة يمكن من خلالها ملاحظة الدولة، أي الأرض والموارد والسكان والمدن، وغيرها. ويمزج فون يوستي "الإحصائيات" (وصف الدولة) بفن الحكم. فبوليتسايفزنتشافت هو في الوقت نفسه فن الحكم ومنهج لتحليل السكان الذين يعيشون على قطعة أرض.

مثل هذه الاعتبارات التاريخية يجب أن تبدو كأنها بعيدة جدًّا؛ يجب أن تبدو غير مفيدة في ما يتعلَّق باهتمامات اليوم. أنا لن أذهب بعيدًا كهيرمان هيسه الذي قال "إن المرجع الوحيد للتاريخ والماضي، والقِدَم هو النّسْل". ولكن التجارب علمتني أن تاريخ الأشكال المختلفة من العقلانية يكون أحيانًا مؤثرًا في زعزعة قناعاتنا ودوجمائيتنا أكثر من النقد المجرَّد. فلقرون عديدة، لم يستطع الدين تحمُّل أن يُروى تاريخه. وحتّى اليوم تتردَّد مدارس العقلانية في كتابة تاريخها، الذي له دلالته بلا شك.

ما أردت أن أظهره هو توجُّه للبحث. وهذه هي المبادئ الوحيدة لما كنت أعمل عليه في العامين الماضيين. إنه التحليل التاريخي لما يطلق عليه، باستخدام مصطلح مهجور، "فن الحكم".

تنتهي الدراسة ببضعة افتراضات أساسية سأجمعها كما يأتي:

1. السلطة ليست جوهرًا. ولا هي مَلَكة غامضة يجب البحث عن أصلها. السلطة هي فقط نمط محدَّد من العلاقة بين الأفراد. ومثل هذه العلاقات محدَّدة، أي أنها غير متعلقة بالتبادل والإنتاج والاتصال، وإن كانت تمزج بينها. فالملمح المميّز للسلطة هو أن بعض الناس يستطيعون بشكل أكبر أو أكثر تحديدًا إدارة الناس الآخرين، ولكن ليس بشكل كامل أو مُرهِب. فالإنسان المقيَّد المضروب هو ضحيّة لقوة تسلّطت عليه، لا للسلطة. ولكن إن تم حثه على الكلام، عندما يكون ملجأه المطلق هو إبقاء لسانه

مطبقًا، مفضِّلًا الموت، فإنه قد أجبر على أن يتصرَّف بطريقة محدَّدة، وكانت حريته خاضعة للسلطة. إن استطاع الفرد أن يظل حرًا، بغض النظر عن مدى ضيق حريته، تستطيع السلطة أن تخضعه للحكومة. ولا توجد سلطة بدون رفض كامن أو ثورة.

2. بالنسبة إلى كل العلاقات بين الناس فإنّ عوامل عديدة تحدِّد السلطة، إلا أن العقلنة تستمر في العمل عليها. وهناك أشكال محدَّدة من العقلنة. فهي تختلف عن عقلنة العمليات الاقتصادية أو الإنتاج وتقنيات الاتصال؛ كما أنّها تختلف عن عقلنة الخطاب العلمي. فحكم الناس بالناس - سواء كانوا يشكِّلون مجموعات صغيرة أو كبيرة، وسواء كانت سلطة الرجال على النساء أو الكبار أو على الأطفال، أو سلطة طبقة على أخرى، أو سلطة البيروقراطية على السكان - تتضمَّن نمطًا معينًا من العقلانية. إلا أنها لا تتضمَّن العنف الأداتي.

3. في النهاية، هؤلاء الذين يقاومون أو يتمرَّدون على شكل السلطة لا يستطيعون ببساطة أن يكونوا راضين عن التخلِّي عن العنف أو نقد المؤسسة. ولا يكفي أن تلقي اللوم على العقل في العموم. فنقد السلطة المفروضة على المرضى أو المجانين لا يمكن أن تنحصر في مؤسسات الطب النفسي، ولا تكون هذه المساءلة للسلطة المعاقِبة راضية عن التخلِّي عن السجون كمؤسسات شاملة. السؤال هو: كيف يمكن لمثل علاقات السلطة هذه أن تتعقلن؟ ذلك السؤال هو الطريق الوحيد لتجنب المؤسسات الأخرى، بالأهداف نفسها والتأثيرات نفسها، لتأخذ مكانها.

4. لعدة قرون كانت الدولة واحدة من أكثر الأشكال أهمية وأكثرها مهابة في الحكم الإنساني.

بشكل ملحوظ، يلوم النقد السياسي الدولة لكونها عاملًا للفردنة وللمبدأ الشمولي في الوقت نفسه. ولكن بالنظر إلى عقلانية الدولة الناشئة، وبالنظر إلى مشروعها البوليسي الأول، من الواضح أن الدولة - من البداية تمامًا - تُفَردِن وتشمل. ومواجهة الفرد ومصالحه لها خطير كمواجهة المجتمع ومطالبه لها.

لقد تنامت العقلانية السياسية وفرضت نفسها خلال تاريخ المجتمعات الغربية. فقد أخذت مكانها أولًا على أساس فكرة السلطة الرعوية، ثم على مصلحة الدولة. ومن تأثيراتها الحتمية الفردية والشمولية. ولا يمكن أن يتحقَّق التحرر فقط من الهجوم على واحد من هذين التأثيرين، ولكن على جذور العقلانية السياسية نفسها.

# 6

# مواجهة الحكومات: حقوق الإنسان[1]

**ميشيل فوكو**

نحن مجرَّد أفراد هنا، بدون أي أرضية مشتركة أخرى للحديث، أو للحديث معًا، سوى الصعوبة المشتركة المتمثلة في تحمُّل ما يحدث.

بالطبع، نقبل الحقيقة الواضحة بأنه ليس بإمكاننا الكثير لنفعله أمام الأسباب التي تؤدي بالرجال والنساء إلى أن يتركوا بلدهم بدلًا من العيش فيه. هذه الحقيقة ليست في متناولنا.

من اختارنا للحديث إذن؟ لا أحد. وهذا بالضبط ما يؤسِّس حقنا. يبدو لي أننا نحتاج إلى أن نضع في ذهننا ثلاثة مبادئ أعتقد أنها تقود هذه المبادرة، والمبادرات العديدة الأخرى التي سبقتها وهي قارب «إيل دي لوميير»، وكاب آنامور، وطائرة السلفادور، وأرض الشعب، والعفو الدولية[2].

---

(1) مناسبة هذا التصريح المنشور بجريدة «ليبراسيون» في يونيو 1984 هو الإعلان بجنيف عن تشكل لجنة دولة لمواجهة القرصنة.

(2) Île-de-Lumière سفينة مجهزة طبيا لمساعدة اللاجئين الفيتناميين في نهاية السبعينيات، Cape Anamur سفينة ألمانية أخرى تحول اسمها لاسم منظمة لمساعدة اللاجئين الفيتناميين؛ the Airplane for El Salvador طائرة مساعدات للاجئين بالسلفادور أثناء الحرب الأهلية في نهاية السبعينيات.

1. توجد مواطَنَة عالمية لديها حقوقها وواجباتها، وهذا يُجبِر المرء على أن يرفع صوته في مواجهة تعديات السلطة، بغضّ النظر عن المسؤول، وبغضّ النظر عن الضحية. في النهاية، نحن جميعًا أعضاء في مجتمع محكوم، وبالتالي نحن مجبرون على إظهار تماسك مشترك.
2. لأنّها تزعم أنها مهتمة برفاهية المجتمعات، تدَّعي الحكومات لنفسها الحق في رفع يدها - بسبب الربح أو الخسارة - عن التعاسة الإنسانية التي تسببها قراراتها أو يسمح بها فشلها. إنه واجب هذه المواطَنَة العالمية أن تجلب دومًا شهادات عن معاناة الناس إلى أعين الحكومات وآذانها، والمعاناة التي من غير الصحيح أنهم غير مسؤولين عنها. فمعاناة الناس يجب ألاّ تكون بمثابة فائض صامت للسياسة. إنها تعتمد على الحق المطلق في الوقوف والحديث إلى هؤلاء الذين بيدهم السلطة.
3. علينا أن نرفض قسمة العمل التي تُطرَح بطريقة إنه يمكن للأفراد أن يغضبوا وأن يتكلَّموا؛ وعلى الحكومات أن تستجيب وتتصرَّف. والحقيقة أن الحكومات الصالحة تُقَدِّر الغضب المقدس للمحكومين، بشرط أن يظل شاعريًّا. أظن أننا بحاجة إلى أن ندرك أن عادة هؤلاء الذين يحكمون ويتكلَّمون، هي أن يكونوا قادرين على الحديث، ولا يريدون غير الحديث. وتكشف التجربة أن المرء يمكنه، وعليه، أن يرفض الدور المسرحي للغضب البسيط والنقي المتاح لنا. فمنظمة العفو، وأرض الشعب،

---

Terre des Hommesمنظمة خيرية تأسست في السويد تهتم بحقوق الأطفال بشكل خاص.
Amnesty International المنظمة الحقوقية العالمية.

وأطباء العالم، هي مبادرات خَلقَت هذا الحق الجديد - المتعلِّق بالأفراد المستقلين الذين يتدخَّلون بشكل مؤثِّر في مناخ السياسة والإستراتيجية العالمية. فإرادة الأفراد يجب أن تحصل على مكان لها في واقع تحاول الحكومات أن تحافظ على الاحتكار فيه لنفسها، هذا الاحتكار الذي نريد أن نخترقه شيئًا فشيئًا ويوميًّا.

## الفهرس

# عن الطبيعة الإنسانية

تصميم الغلاف خاج طاهر

«يمكن القول (إن تشومسكي) أهم مثقَّف على قيد الحياة».

النيويورك تايمز

«لا يترك فوكو أي قارئ دون تأثير أو تغيير».

إدوارد سعيد

في ذروة حرب فيتنام، وفي زمن من عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي، دعا الفيلسوف الهولندي فونز إلدرز اثنين من كبار المثقفين؛ نعوم تشومسكي وميشيل فوكو، لمناظرة تدور حول السؤال القديم: هل هناك شيء يُدعى الطبيعة الإنسانية «الموروثة» المستقلة عن خبرتنا والتأثيرات الخارجية؟ هذا الحوار يعتبر واحدًا من أكثر المحاورات أصالة وتلقائية وإثارة للتفكير بين الفلاسفة المعاصرين، وعلاوة على ذلك، يساعد على عرض مقدمة موجزة لنظرياتهما الأساسية. الحوار الذي بدأ كنقاشٍ فلسفي منطلقا من اللغويات ونظرية المعرفة انتقل إلى نقاش أعم غطّى مساحة كبيرة من الموضوعات امتدّت من العلم والتاريخ وعلم النفس، إلى الإبداع والحرية والنضال من أجل العدالة في مملكة السياسة.

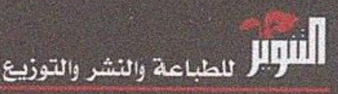
إضافة إلى المناظرة، يحتوي الكتاب على مقدمة جديدة لأستاذ الفلسفة بجامعة كولومبيا جون راكمان، كما يضم نصوصًا إضافية مهمة لتشومسكي وفوكو.

---

**نعوم تشومسكي:** أستاذ فخري بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا ومفكر وناشط سياسي معروف.

**ميشيل فوكو:** (1984-1926): كان أستاذًا لكرسي أنساق التفكير في الكوليج دي فرانس، وناشط سياسي.


ISBN 978-977-6483-06-2




تونس . بيروت . القاهرة